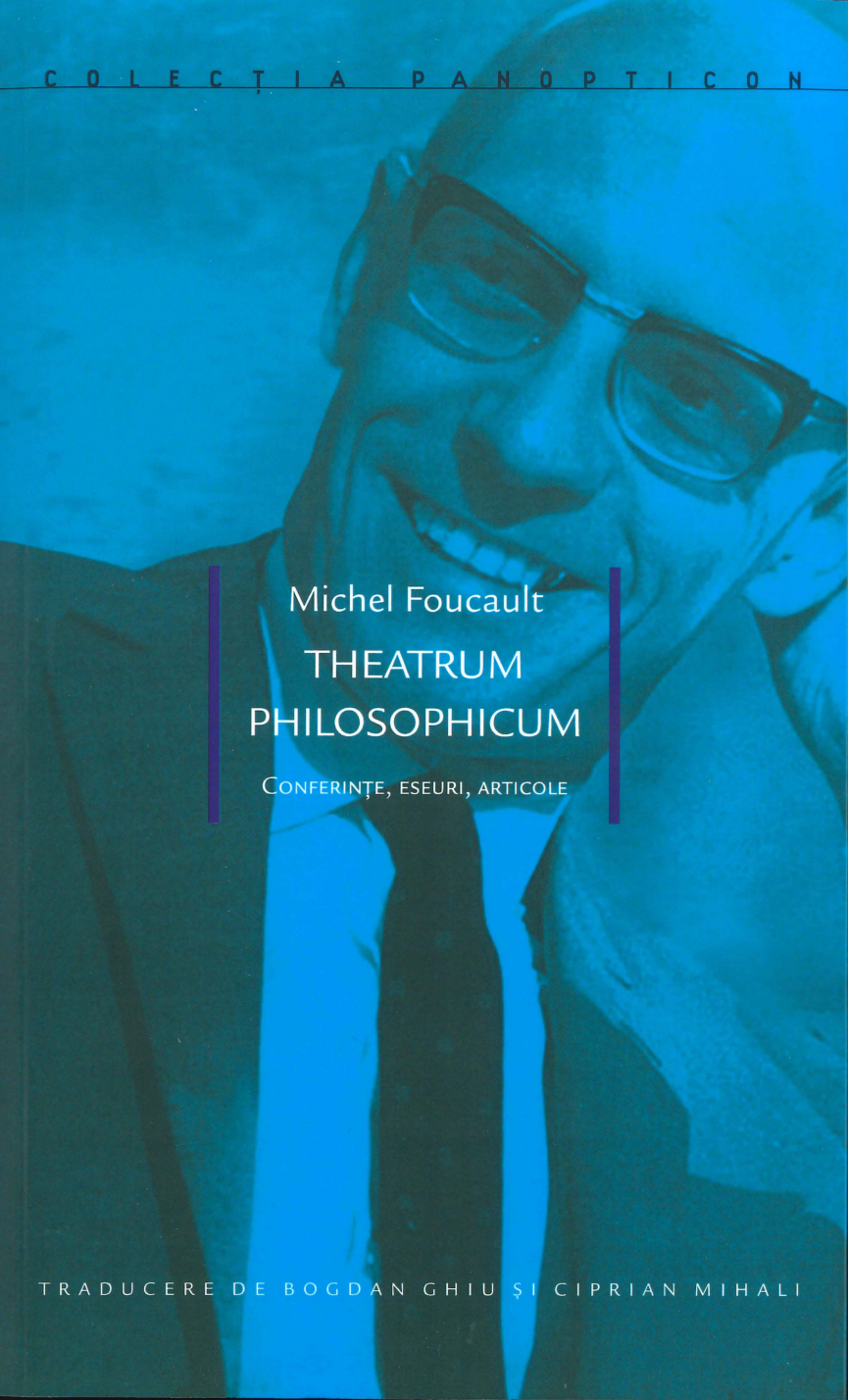
COLECȚIA PANOPTICON



Michel Foucault

THEATRUM PHILOSOPHICUM

Conferințe, eseuri, articole

TRADUCERE DE BOGDAN GHIU ȘI CIPRIAN MIHALI

Nu știu dacă vom deveni vreodată majori. Nenumărate lucruri din experiența noastră ne conving că evenimentul istoric intitulat *Aufklärung* n-a reușit să ne facă majori; și că încă n-am devenit astfel. Mi se pare, totuși, că putem da un sens acestei interogații critice asupra prezentului și asupra nouă înșine pe care Kant a formulat-o meditând asupra *Aufklärung*-ului. Mi se pare, chiar, că avem de-a face cu un mod de a filosofa care n-a fost lipsit nici de importanță și nici de eficacitate în ultimele două secole. Ontologia critică a nouă înșine nu trebuie, desigur, privită ca o teorie, ca o doctrină și nici măcar ca un corpus permanent de cunoștințe ce se acumulează; trebuie s-o concepem ca o atitudine, ca un *êthos*, ca o viață filosofică în care critica a ceea ce suntem constituie deopotrivă o analiză istorică a limitelor care ne sunt impuse și o încercare de posibilă depășire a lor.

Michel Foucault

COLECȚIA PANOPTICON

Idea Design & Print
Editură
Apahida/Cluj
2024

Michel Foucault

THEATRUM PHILOSOPHICUM

Conferințe, eseuri, articole

Traducere de
Bogdan Ghiu și Ciprian Mihali

Idea Design & Print
Editură
Apahida/Cluj
2024

© Éditions Gallimard, Paris, 1994.
© Idea Design & Print, Editură, 2024.

www.ideaeditura.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
FOUCAULT, MICHEL
Theatrum philosophicum: conferințe, eseuri, articole / Michel Foucault;
trad. de Bogdan Ghiu și Ciprian Mihali. – Apahida: Idea Design & Print, 2024
ISBN 978-630-6677-07-8

I. Ghiu, Bogdan (trad.)
II. Mihali, Ciprian (trad.)

1

Responsabili de colecție
Ciprian Mihali
Ovidiu Țichindeleanu

Redactor
Ciprian Mihali

Tehnoredactor
László Fogarasi

Copertă, concepție grafică și tipar
Idea Design & Print, Cluj

Răspuns la o întrebare despre constrângere și progres

Le mulțumesc cititorilor revistei *Esprit* pentru că au binevoit să-mi pună întrebări și lui J.-M. Domenach pentru că mi-a dat posibilitatea să le răspund. Aceste întrebări erau atât de numeroase – și fiecare în parte atât de interesantă – încât îmi era cu neputință să mă aplec asupra tuturor. Am ales-o pe ultima* (nu fără regretul de a fi fost nevoit să le abandonez pe celelalte):

1) pentru că la o primă privire m-a surprins, convingându-mă însă imediat că privește însăși esența lucrării mele;

2) pentru că îmi permite să plasez cel puțin câteva dintre răspunsurile pe care aș fi vrut să le dau celorlalte întrebări;

3) pentru că formulează interogația pe care nici o lucrare teoretică nu poate, astăzi, să o evite.

*

Cum să nu recunosc că ați caracterizat cât se poate de just ceea ce mă preocupă să întreprind? Și că ați atins, totodată, punctul de inevitabilă discordie: „A introduce constrângerea sistemului și discontinuitatea în istoria spiritului"? Da, mă recunosc aproape total în această caracterizare. Da, recunosc că este vorba de un demers aproape de nejustificat. Pertinență diabolică: ați reușit să definiți munca mea într-un mod la care nu pot decât să subscriu, dar pe care nimeni, vreodată, n-ar vrea să-l asume. Simt, dintr-o dată, întreaga mea bizarerie. Stranietatea mea atât de puțin legitimă. Și acest demers care a fost oarecum solitar, desigur, însă întotdeauna răbdător, fără altă lege în afara lui însăși, suficient de aplicat, credeam eu, ca să poată să se apere singur, îmi dau seama brusc cât este de deviant față de normele prestabilite, cât este de scandalos. Cu toate acestea, două sau trei detalii din definiția atât de

*. O gîndire care introduce constrîngerea sistemului și discontinuitatea în istoria spiritului nu elimină oare orice fel de bază pentru o intervenție politică progresistă? Nu ajunge ea la dilema următoare:
– fie acceptarea sistemului,
– fie apelul la evenimentul sălbatic, la erupția unei violențe exterioare, singura capabilă să răstoarne sistemul?

justă pe care mi-o propuneți mă deranjează, împiedicându-mă să ader la ea pe de-a-ntregul.

Mai întâi, folosiți cuvântul *sistem* la singular. Or, eu sunt pluralist. Iată ce anume vreau să spun. (Îmi veți îngădui, sper, să nu vorbesc doar despre ultima mea carte, ci și despre cele care au precedat-o; și aceasta pentru că, împreună, ele alcătuiesc un mănunchi de cercetări ale căror teme și repere cronologice sunt suficient de apropiate; și, de asemenea, pentru că fiecare din ele constituie o experiență descriptivă care se opune și, deci, se referă le celelalte două printr-un anumit număr de trăsături.) Sunt pluralist: problema pe care eu mi-am pus-o este aceea a *individualizării* discursurilor. Pentru individualizarea discursurilor, există criterii care sunt cunoscute și sigure (sau aproape): sistemul lingvistic căruia îi aparțin, identitatea subiectului care le-a articulat. Mai există, însă, și alte criterii, cu nimic mai puțin familiare, dar mult mai enigmatice. Atunci când vorbim despre psihiatrie, despre medicină, despre gramatică, despre biologie sau despre economie, la singular, despre ce anume vorbim? în ce anume constau aceste ciudate unități pe care credem că le putem recunoaște dintr-o primă privire, dar cărora ne-ar fi foarte greu să le definim limitele? Unele dintre aceste unități par a veni din adâncul istoriei noastre (medicina nu mai puțin decât matematicile), în vreme ce altele au apărut recent (economia, psihiatria), iar altele, poate, în fine, au dispărut (cazuistica). Unități în care vin să se înscrie neîncetat noi enunțuri și care sunt neîncetat transformate de către acestea (stranie unitate a sociologiei sau a psihologiei, care, încă de la naștere, n-au încetat s-o ia de la capăt). Unități care se mențin cu încăpățânare după atâtea erori, uitări, noutăți, după atâtea metamorfoze, dar care au parte, uneori, de mutații atât de radicale încât ne-ar fi foarte greu să le considerăm identice cu ele însele (cum să afirmi că aceeași economie o regăsim, fără întreruperi, de la fiziocrați și până la Keynes?).

Există, poate, discursuri care pot să-și redefinească în orice moment propria individualitate (matematicile, de pildă, pot să reinterpreteze în orice moment totalitatea istoriei lor); însă în nici unul dintre cazurile amintite, discursul nu poate să restituie totalitatea istoriei sale în unitatea unei arhitecturi formale. Rămân două recursuri tradiționale. Recursul istorico-transcendental: să încerci să găsești, mai presus de orice manifestare și de orice naștere istorică, o întemeiere originară, deschiderea unui orizont inepuizabil, un proiect aflat în recul față de orice eveniment, și

care să păstreze de-a lungul istoriei schița mereu deschisă a unei unități niciodată terminate. Și recursul empiric sau psihologic: să cauți întemeietorul, să interpretezi ce anume a vrut el să spună, să detectezi semnificațiile implicite care dorm tăcute în discursul său, să urmărești firul sau destinul acestor semnificații, să povestești tradițiile și influențele, să fixezi momentul trezirilor, al uitărilor, al conștientizărilor, al crizelor, al schimbărilor în spiritul, sensibilitatea sau interesul oamenilor. Mi se pare însă că primul dintre aceste recursuri este tautologic, iar cel de-al doilea extrinsec și neesențial. Reperând și sistematizând propriile lor caracteristici, aș dori eu să încerc a individualiza marile unități care scandează, în simultaneitate sau în succesiune, universul discursurilor noastre.

Am reținut trei grupe de criterii:

1) Criteriile de *formare*. Ceea ce permite individualizarea unui discurs precum economia politică sau gramatica generală nu este unitatea unui obiect sau o structură formală; nu este nici o arhitectură conceptuală coerentă; nu este o opțiune filosofică fundamentală; ci mai curând existența unor reguli de formare pentru toate obiectele sale (oricât de dispersate ar fi acestea), pentru toate operațiunile sale (care pot, uneori, să nu se suprapună și nici să se înlănțuie), pentru toate conceptele sale (care pot fi, foarte bine, incompatibile), pentru toate opțiunile sale teoretice (care, uneori, se exclud unele pe altele). Există o formațiune discursivă individualizată ori de câte ori un asemenea joc de reguli poate fi definit.

2) Criteriile de *transformare* sau de *prag*. Voi spune că istoria naturală sau psihopatologia sunt unități de discurs dacă voi putea defini condițiile care a fost nevoie să fie întrunite într-un moment foarte precis al timpului pentru ca obiectele, operațiunile, conceptele și opțiunile lor teoretice să se poate forma; dacă voi putea să definesc modificările interne de care ele au fost susceptibile; dacă voi putea să definesc, în sfârșit, care este pragul de transformare dincolo de care noi reguli au fost puse în joc.

3) Criteriile de *corelare*. Voi spune că medicina clinică este o formațiune discursivă autonomă dacă voi putea să definesc ansamblul relațiilor care o definesc și care o situează printre celelalte tipuri de discurs (precum biologia, chimia, teoria politică sau analiza societății) și în contextul non-discursiv în care ea funcționează (instituții, raporturi sociale, conjunctură economică și politică).

Aceste criterii permit înlocuirea temelor istoriei totalizante (indiferent că e vorba despre „progresul rațiunii" sau despre „spiri-

tul unui veac") cu niște analize diferențiate. Ele permit descrierea, ca *épistémè* a unei epoci, nu a sumei cunoștințelor acestei epoci sau a stilului general al cercetărilor ei, ci a abaterii, a distanțelor, a opozițiilor, a diferențelor, a relațiilor multiplelor sale discursuri științifice: *épistémè* nu este *un fel de mare teorie subiacentă*, ci un spațiu de *dispersie*, un *câmp deschis și, fără îndoială, infinit descriptibil de relații*. Aceste criterii mai permit, în plus, și descrierea nu a marii istorii care ar trage după sine toate științele într-un același avânt, ci tipurile de istorii – adică de remanență și de transformare – ce caracterizează diferitele discursuri (istoria matematicilor nu ascultă de același model ca istoria biologiei, care nici ea nu ascultă de același model ca istoria psihopatologiei): *épistémè nu este o felie de istorie* comună tuturor științelor; este *un joc simultan de remanențe specifice*. în sfârșit, ele permit situarea fiecăruia la locul său respectiv a diferitelor praguri: căci nimic nu dovedește dinainte (și nimic nu demonstrează după examinare) că cronologia lor este aceeași pentru toate tipurile de discurs; pragul ce poate fi descris pentru analiza limbajului la începutul secolului al XIX-lea nu cunoaște, desigur, un episod simetric în istoria matematicilor; și, fapt cu mult mai paradoxal, pragul de formare al economiei politice (marcat de Ricardo) nu coincide cu constituirea – de către Marx – a unei analize a societății și a istoriei[1]. *Épistémè* nu reprezintă un *stadiu general al rațiunii*; ci un *raport complex de decalaje succesive*.

Nimic, așadar, cum se poate vedea, mai străin mie decât căutarea unei forme constrângătoare, suverane și unice. Eu nu caut să detectez, pornind de la semne diverse, spiritul unitar al unei epoci, forma generală a conștiinței sale: ceva de felul unei *Weltanschauung*. Nu am descris nici emergența și eclipsa unei structuri formale care ar domni, o vreme, peste toate manifestările gândirii: n-am făcut istoria unui transcendental sincopat. în sfârșit, nu am descris nici gândiri sau sensibilități seculare născându-se, bâlbâindu-se, luptând, stingându-se asemeni unor mari suflete fantomatice jucându-și teatrul lor de umbre pe arierscena istoriei. Am studiat, rând pe rând, ansambluri de discursuri; le-am caracterizat; am definit jocuri de reguli, de transformări, de praguri, de

1. Faptul acesta, deja reperat așa cum se cuvine de către Oscar Lange, explică atât locul limitat, perfect circumscris, pe care îl ocupă conceptele lui Marx în câmpul epistemologic ce se întinde de la Petty și până la econometria contemporană, cât și caracterul întemeietor al acestor concepte pentru o teorie a istoriei. Sper să am timpul de a analiza problemele discursului istoric într-o lucrare viitoare, care se va intitula, aproximativ, așa: *Trecutul și Prezentul: o altă arheologie a științelor umaniste*.

remanențe; le-am compus între ele, am descris fascicole de relații. Peste tot unde am considerat necesar, am făcut să prolifereze sistemele.

*

O gândire, spuneți dumneavoastră, care „subliniază discontinuitatea". Noțiune, într-adevăr, a cărei importanță, astăzi – atât pentru istorici cât și pentru lingviști –, nu poate fi subestimată. însă utilizarea singularului nu mi se pare cu totul potrivită. Și aici, sunt pluralist. Problema mea: să substitui formei abstracte, generale și monotone a „schimbării", sub care de bunăvoie noi gândim succesiunea, analiza unor *tipuri diferite de transformare*. Ceea ce implică două lucruri: a pune între paranteze toate vechile forme de continuitate moale cu ajutorul cărora este atenuat, de obicei, faptul sălbatic al schimbării (tradiție, influență, obiceiuri de gândire, mari forme mentale, constrângeri ale spiritului uman), și a face să izbucnească, din contră, cu obstinație, întreaga vivacitate a diferenței: a stabili, cu meticulozitate, abaterea. A pune, apoi, între paranteze toate explicațiile psihologice ale schimbării (geniul marilor inventatori, crizele de conștiință, apariția unei noi forme de spirit); și a defini cu cea mai mare grijă transformările care nu spun că au provocat, ci au *constituit* schimbarea. A înlocui, pe scurt, tema *devenirii* (formă generală, element abstract, cauză primă și efect universal, amestec confuz de identic și nou) cu analiza *transformărilor* în specificitatea lor.

1) în *interiorul* unei formațiuni discursive determinate, a detecta schimbările care afectează obiectele, operațiunile, conceptele, opțiunile teoretice. Pot fi, astfel, distinse (mă limitez la exemplul *Gramaticii generale*): schimbările prin deducție sau implicație (teoria verbului copulativ implica distincția între o rădăcină substantivală și o flexiune verbală); schimbările prin generalizare (extindere la verb a teoriei cuvântului-desemnare și dispariția, prin urmare, a teoriei verbului copulativ); schimbările prin delimitare (conceptul de atribut este specificat prin noțiunea de complement); schimbările prin trecere la complementar (din proiectul de a construi o limbă universală și transparentă derivă căutarea secretelor ascunse în limba cea mai primitivă); schimbările prin trecerea la celălalt termen al unei alternative (primatul vocalelor sau primatul consoanelor în constituirea rădăcinilor); schimbările prin permutarea dependențelor (teoria verbului poate fi întemeiată pe ace-

ea a numelui și invers); schimbările prin excludere sau includere (analiza limbilor ca niște sisteme de semne reprezentative face să cadă în desuetudine căutarea înrudirii dintre ele, care este însă reintrodusă prin căutarea unei limbi primitive).

Aceste diferite tipuri de schimbare constituie prin ele însele ansamblul *derivațiilor* caracteristice ale unei formațiuni discursive.

2) A detecta schimbările care afectează formațiunile discursive în*sele*:

– deplasarea liniilor ce definesc câmpul obiectelor posibile (la începutul secolului al XIX-lea, obiectul medical încetează a mai fi prins într-o suprafață de clasificare și începe să fie reperat în spațiul tridimensional al corpului);

– noua poziție și noul rol al subiectului vorbitor în cadrul discursului (subiectul din discursul naturaliștilor din secolul al XVIII-lea devine în exclusivitate subiect *privitor* în conformitate cu o grilă și *notant* conform unui cod; încetează a fi ascultător, interpretant, descifrant);

– noua funcționare a limbajului în raport cu obiectele (începând cu Tournefort, discursul naturaliștilor nu mai are rolul de a pătrunde în lucruri, de a surprinde în adâncul lor limbajul pe care acestea îl învăluie în secret și de a-l produce la lumina zilei; ci de a așterne o suprafață de transcriere pe care forma, numărul, mărimea și dispunerea elementelor să poată fi traduse în mod univoc);

– noua formă de localizare și de circulație a discursului în societate (discursul clinic nu se formulează în aceleași locuri, nu are aceleași procedee de înregistrare, nu se difuzează, nu se acumulează, nu se conservă și nici nu se contestă, în secolul al XVIII-lea, la fel ca discursul medical).

Toate aceste schimbări, de un tip superior celor dinainte, definesc transformările care afectează spațiile discursive înseși: sunt *mutații*.

3) în sfârșit, al treilea tip de schimbări, cele care afectează simultan mai multe formațiuni discursive:

– schimbarea locului în cadrul diagramei ierarhice (analiza limbajului a deținut, de-a lungul epocii clasice, un rol rector pe care l-a pierdut, în primii ani al secolului al XIX-lea, în beneficiul biologiei);

– alterarea în natura recțiunii (gramatica clasică, în calitatea ei de teorie generală a semnelor, garanta, în alte domenii, transpunerea unui instrument de analiză; în secolul al XIX-lea, biologia asigură importarea „metamorforică" a unui anumit număr de

concepte: organisme → organizare; funcție → funcție socială; viață → viață a cuvintelor sau a limbilor);

– deplasări funcționale: teoria continuității ființelor, care, în secolul al XVIII-lea, ținea de discursul filosofic, este preluată, în secolul al XIX-lea, de discursul științific.

Toate aceste transformări, de un tip superior precedentelor două, caracterizează schimbările proprii epistemei însăși. Sunt *redistribuiri*.

Iată un mic lot (cincisprezece, poate) de modificări diferite ce pot fi identificate cu privire la discursuri. Și iată de ce aș fi preferat să se spună că am subliniat nu discontinuitate*a*, ci discontinuități*le* (adică diferitele transformări care este posibil a fi descrise cu privire la două stadii ale discursului). Important însă, pentru mine, acum, nu este constituirea unei tipologii exhaustive a acestor transformări.

1) Important este să atribui drept conținut conceptului monoton și gol de „schimbare" un joc de modificări specificate. Istoria „ideilor" și aceea a „științelor" nu mai trebuie să fie o relevare a inovațiilor, ci analiza descriptivă a diferitelor transformări efectuate[2].

2) Ceea ce mă interesează este să nu amestec o astfel de analiză cu un diagnostic psihologic. Căci un lucru (legitim) este să te întrebi dacă a fost genial sau care au fost experiențele din prima copilărie ale celui a cărui operă prezintă un atare ansamblu de modificări. Și alt lucru să descrii câmpul de posibilități, forma operațiunilor, tipurile de transformare ce caracterizează practica sa discursivă.

3) Ceea ce mă interesează este să arăt că nu există, pe de o parte, discursuri inerte, deja mai mult sau mai puțin moarte, și, pe de altă parte, un subiect atotputernic care le manipulează, le dă peste cap, le înnoiește; ci că subiecții producători de discursuri fac parte din câmpul discursiv – în el își au locul (și posibilitățile de a se deplasa) și funcția (posibilitățile de mutație funcțională). Discursul nu este locul de erupție a subiectivității pure; este un spațiu de poziționări și de moduri de funcționare diferențiate pentru subiecți.

4) Dar ceea ce mă interesează cel mai mult este să definesc jocul de dependențe dintre toate aceste transformări:

– dependențe *intradiscursive* (între obiectele, operațiunile, conceptele unei aceleiași formațiuni);

2. Fapt prin care eu nu fac decât să urmez exemplele de metodă oferite în mai multe rânduri de către dl. Canguilhem.

– dependențe *interdiscursive* (între formațiuni discursive diferite: de pildă, corelațiile pe care le-am studiat în *Cuvintele și lucrurile* între istoria naturală, economie, gramatică și teoria reprezentării);

– dependențe *extradiscursive* (între transformări discursive și diferite transformări care s-au produs altundeva decât în discurs: de pildă, corelațiile, studiate în *Istoria nebuniei* și în *Nașterea clinicii*, între discursul medical și un întreg joc de schimbări economice, politice, sociale).

Tot acest joc de dependențe, eu aș vrea să-l așez în locul simplității uniforme a atribuirilor de cauzalitate; și, prin înlăturarea privilegiului neîncetat reprodus al cauzei, să determin apariția mănunchiului polimorf al corelațiilor.

Vedeți așadar: nici vorbă să substitui o categorie, „discontinuul", celei nu mai puțin abstracte și generale de „continuu". Mă străduiesc, dimpotrivă, să demonstrez că discontinuitatea nu este, între evenimente, un vid monoton și de negândit, pe care ar trebui să ne grăbim a-l umple (două soluții perfect simetrice) cu plenitudinea mohorâtă a cauzei sau cu agila jucărie a spiritului; ci că ea este un joc de transformări specificate, diferite unele de altele (având fiecare condițiile, regulile și nivelul său) și legate între ele conform schemelor de dependență. Istoria este analiza descriptivă și teoria acestor transformări.

*

Un ultim punct, asupra căruia sper să pot fi mai scurt. Folosiți expresia „istoria spiritului". La drept vorbind, înțelegeam să fac mai degrabă o istorie a discursului. Și care e diferența, o să mă întrebați. „Textele pe care le luați ca material nu le studiați conform structurii lor gramaticale; nu descrieți câmpul semantic pe care ele-l străbat; nu limba constituie obiectul dumneavoastră. Și atunci? Ce anume căutați, dacă nu să descoperiți gândirea care le animă și să reconstituiți reprezentările cărora ele le-au oferit o versiune durabilă poate, dar fără doar și poate infidelă? Ce anume căutați, dacă nu să regăsiți, în spatele lor, intenția oamenilor care le-au formulat, semnificațiile pe care, voit sau fără să știe, ei le-au depus în ele, acel imperceptibil surplus față de sistemul lingvistic și care este ceva de felul deschiderii proprii libertății sau istoriei spiritului?"

Aici se ascunde, poate, punctul esențial. Aveți dreptate: ceea ce analizez eu în discurs nu este sistemul limbii sale și nici, în ge-

neral, regulile formale ale construcției sale: căci nu mă preocupă să aflu ce anume îl face să fie legitim sau îi conferă inteligibilitate, permițându-i să servească în comunicare. Problema pe care eu o pun este nu cea a codurilor, ci a evenimentelor: legea de existență a enunțurilor, ceea ce le-a făcut posibile – pe ele și nici un altul în locul lor; condițiile apariției lor singulare; corelația lor cu alte evenimente anterioare sau simultane, discursive sau nu. La această întrebare, eu mă străduiesc, totuși, să răspund fără a mă referi la conștiința, obscură sau explicită, a subiecților vorbitori; fără a raporta faptele de discurs la voința – poate involuntară – a autorilor lor; fără a invoca acea intenție de a spune care este totdeauna în exces de bogăție față de ceea ce se spune; fără a încerca să captez ușurința nemaivăzută a unei vorbiri care n-ar avea text.

Ceea ce face ca demersul meu să nu fie nici o formalizare și nici o *exegeză*. Ci o *arheologie*: adică, așa cum însuși numele său o arată într-un mod prea evident, descrierea *arhivei*[a]. Prin acest termen, eu nu înțeleg masa textelor care au putut fi strânse într-o epocă dată sau conservate din acea epocă prin avatarurile ștergerii. înțeleg ansamblul regulilor care, într-o epocă dată și pentru o societate determinată, definesc:

– limitele și formele *dicibilității*: despre ce este cu putință să vorbim? Ce anume a fost constituit ca domeniu de discurs? Ce tip de discursivitate a fost afectat unui domeniu sau altuia (despre ce s-a povestit; despre ce s-a vrut a se face o știință descriptivă; la ce s-a acordat o formulare literară etc.)?

---

a. „*V-ați intitulat ultima carte* Arheologia cunoașterii. *De ce <<arheologie>>?* // Din două motive. Am folosit, mai întâi, acest cuvânt într-un mod întrucâtva orb, pentru a desemna o formă de analiză care nu este propriu-zis o istorie (în sensul în care se povestește, de pildă, istoria invențiilor sau istoria ideilor), dar nici propriu-zis o epistemologie, adică o analiză internă a structurii unei științe. Acest altceva l-am numit, așadar, 'arheologie'; și, apoi, retrospectiv, mi s-a părut că hazardul nu m-a călăuzit prea greșit: la urma urmelor, acest cuvânt, 'arheologie', cu prețul unei aproximații care-mi va fi, sper, iertată, poate însemna: descriere a *arhivei*. înțeleg prin 'arhivă' ansamblul discursurilor efectiv enunțate; iar acest ansamblu de discursuri este avut în vedere nu numai ca un ansamblu de evenimente care vor fi avut loc o dată pentru totdeauna și care ar rămâne, astfel, suspendate, în limburile sau în purgatoriul istoriei, ci și ca un ansamblu care continuă, încă, să funcționeze, să se transforme pe parcursul istoriei, să ofere, încă, posibilitate de a apărea și altor discursuri" („Michel Foucault explique son dernier livre", convorbire cu J.-J. Brochier, *Magazine littéraire*, nr. 28, aprilie-mai 1969, p. 23-25 (citat după *Dits et Écrits*, *op. cit.*, t. IV, p. 771-779, reed. col. „Quarto", Paris, Gallimard, 2001, vol. I, p. 799-807).

– limitele și formele *conservării*: care sunt enunțurile sortite să treacă fără urmă? Care sunt, dimpotrivă, destinate a intra în memoria oamenilor (prin recitare ritualică, prin pedagogie și învățământ, prin distracție și sărbătoare, prin publicitate)? Care sunt notate pentru a putea fi reutilizate și în ce scopuri? Care au fost puse în circulație și în interiorul căror grupuri? Care sunt cele reprimate și cenzurate?

– limitele și formele *memoriei* așa cum apare ea în diferitele formațiuni discursive: care sunt enunțurile pe care fiecare le recunoaște ca valabile sau discutabile sau ca definitiv invalidate? Care sunt cele care au fost abandonate ca neglijabile și cele care au fost excluse ca străine? Ce tipuri de raporturi au fost stabilite între sistemul enunțurilor prezente și corpusul enunțurilor trecute?

– limitele și formele *reactivării*: dintre discursurile epocilor anterioare și ale culturilor străine, care sunt cele reținute, valorizate, importate, cele care se încearcă a fi reconstituite? Și ce anume se face cu ele, căror transformări le sunt ele supuse (comentariu, exegeză, analiză), ce sistem de apreciere li se aplică, ce rol li se încredințează să joace?

– limitele și formele *aproprierii*: ce indivizi, ce grupuri, ce clase au acces la ce tip de discurs? Cum este instituționalizat raportul dintre discurs și cel care-l rostește, dintre discurs și cel care-l primește? Cum se semnalează și se definește raportul dintre discurs și autorul său? Cum se desfășoară, între clase, națiuni, colectivități lingvistice, culturale sau etnice lupta pentru preluarea discursurilor?

Acesta e fondul pe care se detașează analizele începute de mine; spre el se îndreaptă ele. Nu scriu, prin urmare, o istorie a spiritului, în funcție de succesiunea formelor sau de densitatea semnificațiilor sale sedimentate. Nu interoghez discursurile cu privire la ceea ce, pe tăcute, acestea vor să spună, ci cu privire la faptul și la condițiile apariției lor manifeste; nu cu privire la conținuturile pe care ele pot să le ascundă, ci referitor la transformările pe care ele le-au efectuat; nu cu privire la sensul ce se păstrează în ele asemeni unei origini perpetue, ci cu privire la câmpul în care ele coexistă, se mențin sau dispar. Este vorba de o analiză a discursurilor în dimensiunea exteriorității lor. De unde trei urmări:

– a trata discursul trecut nu ca pe o temă pentru un *comentariu* care l-ar readuce la viață, ci ca pe un *monument*[3] ce se cere descris în propria sa alcătuire;

3. Împrumut acest cuvânt de la dl. Canguilhem. Domnia sa descrie mai bine decât am reușit eu ce anume am vrut să fac.

– a căuta în discurs nu legile de construcție, asemeni metodelor structurale, ci condițiile sale de existență[4];

– a lega discursul nu de gândirea, de spiritul sau de subiectul care au putut să-i dea naștere, ci de câmpul practic în care el poate să se desfășoare.

*

Îmi cer scuze: m-am mișcat foarte încet, aproape m-am târât. Și pentru foarte puțin lucru: să propun trei modificări ușoare la definiția dumneavoastră și să vă cer îngăduința să vorbim despre munca mea ca despre o încercare de a introduce „diversitatea sisteme*lor* și jocul discontinuități*lor* în istoria discursuri*lor*". Să nu credeți cumva că vreau să trișez; sau că încerc să evit punctul esențial al întrebării dumneavoastră discutându-i la infinit termenii. Un acord prealabil era, însă, necesar. Și iată-mă, în sfârșit, cu spatele la zid. Trebuie, acum, să răspund.

Nu, firește, la întrebarea dacă *eu* sunt reacționar; și nici la aceea dacă textele mele sunt reacționare (în ele însele, intrinsec, printr-o serie de semne foarte bine criptate). întrebarea pe care mi-o puneți este mult mai serioasă, singura, cred, care poate fi, în mod legitim, pusă. Mă întrebați cu privire la *raporturile* între ceea ce spun și o anumită practică politică.

După părerea mea, la această întrebare se pot da două răspunsuri. Unul privește operațiunile critice pe care discursul meu le efectuează în domeniul care îi este propriu (istoria ideilor, a științelor, a gândirii, a cunoașterii...): ceea ce scoate el din circuit era, oare, indispensabil pentru o politică progresistă? Celălalt privește câmpul de analiză și domeniul de obiecte pe care discursul meu îl face să apară: cum ar putea acestea să se articuleze la exercițiul efectiv al unei politici progresiste?

Operațiunile critice întreprinse de mine ar putea fi rezumate astfel:

1) *A stabili limite* acolo unde istoria gândirii, în forma ei tradițională, își oferea un spațiu nesfârșit. în special:

– a repune în cauză marele postulat interpretativ conform căruia domnia discursului nu ar avea granițe determinabile; lucrurile mute și tăcerea însăși ar fi populate de cuvinte: acolo unde nici un cuvânt nu se mai face auzit, mai putem, încă, să ascultăm murmurul adânc îngropat al unei semnificații; chiar și în ceea ce oa-

4. Mai este oare nevoie să precizez că nu sunt ceea ce se cheamă un „structuralist"?

menii nu spun, ei continuă să vorbească; o lume de texte căzute în adormire ne așteaptă pe paginile albe ale istoriei noastre. Acestei teme, eu aș dori să-i opun faptul că discursurile sunt niște domenii practice limitate care au granițele, regulile de formare și condițiile lor de existență: soclul istoric al discursului nu este un discurs mai profund – în același identic și diferit;

– a repune în cauză tema existenței unui subiect suveran care ar veni să anime din exterior inerția codurilor lingvistice și care ar depune, astfel, în discurs urma de neșters a libertății sale; a repune în cauză tema unei subiectivități care ar constitui semnificațiile, după care le-ar transcrie în discurs. Acestor teme, eu aș vrea să le opun reperarea rolurilor și a operațiunilor exercitate de către diferiții subiecți „discursivi";

– a repune în cauză tema originii infinit retrase, ca și ideea că, în domeniul gândirii, rolul istoriei este acela de a retrezi la viață uitările, de a spulbera ocultările, de a șterge – sau de a bara din nou – barajele. Acestei teme, eu aș vrea să-i opun analiza sistemelor discursive istorice definite, cărora li se pot fixa praguri și determina condiții de naștere și de dispariție.

Într-un cuvânt, a stabili aceste limite și a pune în cauză aceste trei teme ale originii, subiectului și semnificației implicite înseamnă a urmări – sarcină foarte dificilă, rezistențe extreme dovedesc acest lucru – eliberarea câmpului discursiv de sub dominația structurii istorico-transcendentale pe care i-a impus-o secolul al XIX-lea.

2) *A elimina opozițiile insuficient gândite*. Iată câteva dintre ele, în ordinea crescândă a importanței: opoziția dintre vivacitatea inovațiilor și apăsarea tradiției, inerția cunoștințelor dobândite și căile vechi ale gândirii; opoziția dintre formele medii de cunoaștere (care ar reprezenta mediocritatea cotidiană a acesteia) și formele sale deviante (care ar manifesta singularitatea ori singurătatea geniului); opoziția dintre perioadele de stabilitate și de convergență universală și momentele de ebuliție când conștiințele intră în criză, sensibilitățile se metamorfozează, noțiunile sunt revizuite, date peste cap, reîmprospătate sau, pentru o perioadă incertă, cad în desuetudine. Tuturor acestor dihotomii, eu aș vrea să le substitui analiza câmpului diferențelor simultane (care definesc, într-o epocă dată, dispersia posibilă a cunoașterii) și a diferențelor succesive (care definesc ansamblul transformărilor, ierarhia, dependența și nivelul acestora). Acolo unde până acum se povestea istoria tradiției și a invenției, a vechiului și a noului, a ceea ce-i mort și a ceea ce-i viu, a deschisului și închisului, a staticu-

lui și dinamicului, mă preocupă să povestesc istoria neîncetat ei diferențe; mai exact, să povestesc istoria ideilor ca ansamblul formelor specificate și descriptive ale non-identității. Pe care aș mai dori, totodată, s-o eliberez și de sub povara întreitei metafore care o apasă de mai bine de un secol (metafora evoluționistă, care îi impune separația dintre regresiv și adaptativ; metafora biologică, care separă inertul de viu; și metafora dinamică, care opune mișcarea imobilității).

3) *Să înlătur negarea* care a privit discursul în propria sa existență (aceasta e, pentru mine, cea mai importantă dintre operațiunile critice pe care le-am întreprins). Această negare comportă mai multe aspecte:

– a nu trata niciodată discursul decât cu titlul de element indiferent, lipsit de consistență și de lege autohtonă (pură suprafață de *traducere* pentru lucrurile mute; simplu loc de exprimare pentru gândurile, închipuirile, cunoștințele și temele inconștiente);

– a nu recunoaște în discurs decât decupajele pe model psihologic și individualizant (opera unui autor și – de ce nu? – opera sa de tinerețe sau de maturitate), decupajele pe model lingvistic sau retoric (un gen, un stil), decupajele pe model semantic (o idee, o temă).

– a admite că toate operațiunile sunt efectuate înainte de discurs și în afara lui (în idealitatea gândirii sau în gravitatea practicilor mute); că discursul, în consecință, nu este decât acel mărunt surplus care adaugă o franjă aproape impalpabilă lucrurilor și spiritului: un excedent *de la sine înțeles*, din moment ce nu face altceva decât să spună ceea ce este spus.

Acestei negări, eu aș vrea să-i opun faptul că discursul nu este nimic sau aproape nimic. Iar ceea ce el este – ceea ce definește propria sa consistență, ceea ce permite analizarea lui din perspectivă istorică – nu este ceea ce s-a „vrut" a se spune (acea obscură și greoaie încărcătură de intenții care ar apăsa, din umbră, mult mai greu decât lucrurile efectiv spuse); nu este ceea ce a rămas mut (acele lucruri impunătoare ce nu vorbesc, profilul lor întunecat pe suprafața ușoară a ceea ce este spus). Discursul este constituit de diferența dintre ceea ce s-ar putea spune, corect, într-o epocă (în conformitate cu regulile gramaticii și cu cele ale logicii) și ceea ce se spune în mod efectiv. Câmpul discursiv reprezintă, la un anumit moment, legea acestei diferențe. El definește, astfel, un anumit număr de operațiuni care nu sunt de ordinul construcției lingvistice sau al deducției formale. El desfășoară un domeniu „neutru"

înăuntrul căruia vorbirea și scrisul pot să facă să varieze sistemul opoziției dintre ele și diferența dintre modurile lor de funcționare. El apare ca un ansamblu de practici reglate ce nu constau pur și simplu în a conferi un corp vizibil și exterior interiorității agile a gândirii și nici în a oferi solidității lucrurilor suprafața de apariție care urmează să le reduplice. în adâncul acestei negări care a apăsat asupra discursului (în avantajul opoziției gândire-limbaj, istorie-adevăr, vorbire-scriere, cuvinte-lucruri) se ascundea refuzul de a recunoaște că în discurs ceva se formează (conform unor reguli ușor de definit); că acest ceva există, subzistă, se transformă, dispare (conform unor reguli la fel de ușor de definit); pe scurt, că alături de tot ceea ce o societate poate să producă („alături": adică într-un raport ce se poate determina), există formare și transformare de „lucruri spuse". Tocmai istoria acestor „lucruri spuse" este cea pe care am întreprins-o.

4) în fine, ultima sarcină critică (care le sintetizează și înglobează pe toate celelalte): *a elibera de statutul lor incert* întregul ansamblu de discipline pe care le numim istoria ideilor, istoria științelor, istoria gândirii, istoria cunoștințelor, a conceptelor sau a conștiinței. Această incertitudine se manifestă în mai multe moduri:

– dificultăți în delimitarea domeniilor: unde sfârșește istoria științelor și unde începe aceea a opiniilor și a credințelor? Cum se departajează istoria conceptelor și istoria noțiunilor sau a temelor? Pe unde trece linia despărțitoare dintre istoria cunoașterii și aceea a imaginației?

– dificultatea de a defini natura obiectului: facem istoria a aceea ce a fost cunoscut, dobândit, sau istoria formelor mentale, sau istoria interferenței dintre cele două? Facem istoria trăsăturilor caracteristice ce aparțin în comun oamenilor dintr-o epocă sau dintr-o cultură? Descriem un spirit colectiv? Analizăm istoria (teleologică sau genetică) a rațiunii?

– dificultatea de a determina raportul dintre aceste fapte de gândire sau de cunoaștere și celelalte domenii ale analizei istorice: trebuie să le tratăm oare ca pe niște semne a altceva (ale unui raport social, ale unei situații politice, ale unei determinări economice)? Sau ca pe rezultatul lor? Sau ca pe refractarea lor prin intermediul unei conștiințe? Sau ca pe expresia simbolică a formei lor de ansamblu?

Atâtor incertitudini, eu aș vrea să le substitui analiza discursului însuși din punctul de vedere al condițiilor de formare, al seriei modificărilor și al jocului dependențelor și corelațiilor sale. Dis-

cursul apare, astfel, într-un raport descriptibil cu ansamblul celorlalte practici. în loc să avem de-a face cu o istorie economică, socială, politică care să înglobeze o istorie a gândirii (care ar fi expresia și dubletul ei), în loc să avem de-a face cu o istorie a ideilor care ar fi făcută să depindă (fie printr-un joc de semne și de expresii, fie prin relații de cauzalitate) de condiții extrinseci, vom avea de-a face cu o istorie a practicilor discursive din punctul de vedere al raporturilor specifice care le articulează la alte practici. Nici vorbă de compunerea unei *istorii globale* – care și-ar regrupa toate elementele în jurul unui principiu sau al unei forme unice –, ci de desfășurarea, mai curând, a câmpului unei *istorii generale* în interiorul căruia am putea să descriem singularitatea practicilor, jocul relațiilor dintre ele, forma dependențelor lor. Și tocmai în spațiul acestei istorii generale ar putea analiza istorică a practicilor discursive să se circumscrie ca disciplină.

Iată care sunt, în mare, operațiunile critice pe care le-am întreprins. Permiteți-mi, atunci, să vă iau martor al întrebării pe care o adresez celor care ar putea să se alarmeze: „Poate o politică progresistă să fie legată (în reflecția sa teoretică) de temele semnificației, originii, subiectului constituant, pe scurt, de întreaga tematică ce garantează istoriei prezența inepuizabilă a Logosului, suveranitatea unui subiect pur și profunda teleologie a unei destinații originare? Are o politică progresistă ceva în comun cu o asemenea formă de analiză – sau cu punerea ei sub semnul întrebării? Are, o astfel de politică, vreo legătură cu toate metaforele dinamice, biologice, evoluționiste prin intermediul cărora se maschează dificila problemă a schimbării istorice –, sau, dimpotrivă, cu distrugerea lor meticuloasă? Și: există vreo legătură necesară de rudenie între o politică progresistă și refuzul de a recunoaște în discurs altceva decât o minusculă transparență scânteind o clipă la limita dintre lucruri și gânduri, apoi dispărând? Se poate, oare, crede că o atare politică ar avea vreun interes să repete o dată în plus tema – de care am crezut că peste două sute de ani de existență și de practică, în Europa, a discursului revoluționar ar fi putut să ne elibereze – după care cuvintele nu sunt decât vânt, o șoaptă exterioară, o foșnire de aripi abia audibile în seriozitatea istoriei și în tăcerea gândirii? Trebuie, în sfârșit, ca o politică progresistă să fie legată de devalorizarea practicilor discursive, în scopul unui triumf, în idealitatea sa incertă, al unei istorii a spiritului, a conștiinței, a rațiunii, a cunoașterii, a ideilor și a opiniilor?"

Mi se pare, din contră, că sesizez, în schimb – și cu suficientă claritate –, periculoasele facilități pe care și le-ar acorda politica despre care vorbiți dacă s-ar dota cu garanția unui temei originar sau a unei teleologii transcendentale, dacă s-ar juca cu o constantă metaforizare a timpului prin imaginile vieții sau prin modelul mișcării, dacă ar renunța la sarcina dificilă a unei analize generale a practicilor, a relațiilor dintre ele și a transformărilor lor pentru a se refugia într-o istorie globală a totalităților, a raporturilor expresive, a valorilor simbolice și a tuturor acelor semnificații secrete investite în gânduri și în lucruri.

*

Sunteți îndreptățit să mă întrebați: „Așa este: operațiunile critice pe care le faceți nu sunt atât de condamnabile pe cât ar putea părea la prima vedere. Și totuși: cum ar putea acest travaliu de termită referitor la nașterea filologiei, a economiei și a anatomiei patologice să privească politica și să se înscrie printre problemele actuale ale acesteia? Era o vreme când filosofii nu se dedicau cu un atât de mare zel prafului din arhive…" La care eu vă voi răspunde cam așa: „Există actualmente o problemă care nu este lipsită de importanță pentru practica politică: aceea a statului, a condițiilor de exercitare, de funcționare și de instituționalizare ale discursurilor științifice. Iată ce anume am supus eu analizei istorice – alegând discursurile care nu au structura epistemologică cea mai tare (matematicile sau fizica), ci câmpul de pozitivitate cel mai dens și cel mai complex (medicina, economia, științele umaniste)".

Să luăm un exemplu simplu: formarea discursului clinic care a caracterizat medicina de la începutul secolului al XIX-lea și până în zilele noastre, sau aproape. L-am ales pentru că este vorba despre un fapt istoric foarte determinat și care n-ar putea fi pus în legătură cu o instaurare mai mult decât originară; pentru că, în cazul său, ar fi foarte lesne de denunțat o „pseudo-știință"; și mai cu seamă pentru că este ușor de surprins în chip „intuitiv" raportul dintre această mutație științifică și un anumit număr de evenimente politice precise: cele pe care ne-am obișnuit să le grupăm – chiar și la scară europeană – sub titlul de Revoluția Franceză. Problema este de a da acestui raport încă confuz un conținut analitic.

Prima ipoteză: ceea ce s-a modificat este conștiința oamenilor (sub efectul schimbărilor economice, sociale, politice); iar percepția lor cu privire la boală a fost, prin chiar acest fapt, alterată:

ei i-au recunoscut consecințele politice (frământări, nemulțumiri, revolte în rândul populațiilor cu sănătate deficitară); i-au recunoscut, totodată, și implicațiile economice (dorința patronilor de a folosi mână de lucru sănătoasă; dorința burgheziei aflate la putere de a trece în mâinile statului sarcina asistenței); au transpus în ea concepția lor cu privire la societate (o singură medicină cu valoare universală, însă cu două câmpuri de aplicație distincte: spitalul pentru clasele sărace; practica liberală și concurențială pentru cei bogați); au transpus, de asemenea, în ea noua lor concepție despre lume (desacralizarea cadavrului, fapt care a permis autopsiile; o mai mare importanță acordată corpului viu ca instrument de lucru; grija pentru sănătate care a luat locul preocupării pentru mântuire). în toate acestea, multe lucruri nu sunt false, dar, pe de o parte, ele nu dau seamă de formarea unui discurs științific, și, pe de altă parte, ele n-au putut să se producă, cu efectele pe care am putut să le constatăm, decât în măsura în care discursul medical dobândise deja un nou statut.

A doua ipoteză: noțiunile de bază ale medicinei clinice ar deriva, *prin transpunere*, dintr-o practică politică sau, cel puțin, din formele teoretice în care aceasta se reflectă. Ideile de solidaritate organică, de coeziune funcțională, de comunicare tisulară, abandonarea principiului clasificatoriu în avantajul unei analize a totalității corporale ar corespunde, astfel, unei practici politice care descoperea, sub stratificări încă feudale, raporturi sociale de tip funcțional și economic. Sau: refuzul de a vedea în maladii o mare familie de specii cvasi-botanice și efortul de a-i găsi patologicului punctul de inserție, mecanismul de dezvoltare, cauza și, până la urmă, terapeutica nu corespund, oare, proiectului, formulat în rândul clasei dominante, de a nu mai stăpâni lumea doar cu ajutorul cunoașterii teoretice, ci printr-un ansamblu de cunoștințe aplicabile, deciziei sale de a nu mai accepta ca natură ceea ce ar veni să i se impună ca limită și ca rău? Nici astfel de analize nu-mi par pertinente, deoarece eludează problema esențială: care ar trebui să fie, în mijlocul celorlalte discursuri și, în general, al celorlalte practici, modul de existență și de funcționare al discursului medical pentru ca astfel de transpuneri și astfel de corespondențe să se producă?

Iată de ce, față de analizele tradiționale, eu aș deplasa punctul de atac. Dacă într-adevăr, există efectiv o legătură între practica politică și discursul medical, nu este, mi se pare, pentru că această practică a schimbat mai întâi conștiința oamenilor, felul

lor de a percepe lucrurile și de a concepe lumea și, în sfârșit, forma cunoașterii și conținutul cunoștințelor lor; nici pentru că această practică se va fi reflectat mai întâi, într-un mod mai mult sau mai puțin clar și sistematic, în conceptele, noțiunile și temele care au fost, apoi, importate în medicină; ci într-un mod mult mai direct: practica politică a transformat nu sensul sau forma discursului, ci condițiile sale de emergență, de inserție și de funcționare; ea a transformat modul de existență al discursului medical. Și aceasta printr-un anumit număr de operațiuni descrise în altă parte, pe care le rezum aici: noi criterii pentru desemnarea celor care primesc, statutar, dreptul de a ține un discurs medical; nou decupaj al obiectului medical prin aplicarea unei alte scări de observare, care se suprapune celei dintâi fără a o elimina (boala observată statistic la nivelul unei populații); nou statut al asistenței, care creează un spațiu spitalicesc de observație și intervenție medicală (spațiu organizat, de altfel, după un principiu economic, dat fiind că bolnavul, beneficiar al îngrijirilor, trebuie să le retribuie prin lecția medicală pe care o oferă: el își plătește dreptul de a fi îngrijit prin obligația de a fi privit chiar și mort); nou mod de înregistrare, conservare, cumulare, difuzare și predare a discursului medical (care nu mai trebuie să manifeste experiența medicului, ci să constituie, mai presus de orice, un document cu privire la boală); nou mod de funcționare a discursului medical în cadrul sistemului de control administrativ și politic al populației (societatea ca atare este privită și „tratată" în funcție de categoriile sănătății și patologicului).

Numai că – și aici este punctul în care analiza își atinge complexitatea –, aceste transformări ale condițiilor de existență și de funcționare ale discursului nu se „reflectă", nu se „traduc" și nici nu se „exprimă" în conceptele, metodele și enunțurile medicinei: ele îi modifică regulile de formare. Ceea ce e transformat de practica politică nu sunt „obiectele" medicale (practica politică nu transformă, e prea evident, „speciile morbide" în „focare lezionale"), ci sistemul care îi oferă discursului medical un obiect posibil (o populație supravegheată și repertoriată; o evoluție patologică totală la un individ căruia i se stabilesc antecedentele și căruia i se observă zilnic tulburările sau remisia acestora; un spațiu anatomic autopsiat); ceea ce este transformat de către practica politică nu sunt metodele de analiză, ci sistemul lor de formare (înregistrarea administrativă a maladiilor, a deceselor, a cauzelor acestora, a intrărilor în și a ieșirilor din spital, constituirea arhivelor; raportul

dintre personalul medical și bolnavi în interiorul câmpului spitalicesc); ceea ce a fost transformat de către practica politică nu sunt conceptele, ci sistemul lor de formare (înlocuirea conceptului de „solid" cu cel de „țesut" nu este, firește, rezultatul unei schimbări politice; dar ceea ce practica politică a modificat este sistemul de formare a conceptelor: ea a permis înlocuirea notării intermitente a efectelor bolii și atribuirii ipotetice a unei cauze funcționale, cu un control anatomic strict, aproape continuu, dispus în profunzime, și reperarea locală a anomaliilor, a câmpului lor de dispersie și a eventualelor lor căi de transmitere). Graba cu care conținuturile unui discurs științific sunt raportate, de obicei, la o practică politică maschează, după părerea mea, nivelul la care articularea poate fi descrisă în termeni preciși.

Mi se pare că, pornind de la o astfel de analiză, vom putea înțelege:

– cum să descriem existența, între un discurs științific și o practică politică, a unui ansamblu de relații cărora este cu putință a le urmări detaliile și a le surprinde subordonarea. Relații cât se poate de directe, deoarece nu mai sunt nevoite să treacă prin conștiința subiecților vorbitori și nici prin eficacitatea gândirii. Relații indirecte, totuși, deoarece enunțurile unui discurs științific nu mai pot fi considerate ca fiind expresia imediată a unui raport social sau a unei situații economice;

– cum să determinăm adevăratul rol al practicii politice față de un discurs științific. Ea nu are un rol taumaturgic de creație; nu provoacă nașterea, din nimic, a unor științe; transformă condițiile de existență și sistemele de funcționare ale discursului. Aceste transformări nu sunt nici arbitrare, nici „libere": ele se produc într-un domeniu care are propria sa configurație și care, prin urmare, nu oferă posibilități nesfârșite de modificare. Practica politică nu reduce la neant consistența câmpului discursiv în interiorul căruia operează. Ea nu are nici un rol de critică universală. Nu în numele unei practici politice se poate judeca cu privire la științificitatea unei științe (cu condiția, totuși, ca aceasta să nu pretindă, într-un fel sau altul, să fie o teorie a politicii). în numele unei practici politice se poate, în schimb, pune sub semnul întrebării modul de existență și de funcționare al unei științe;

– cum pot relațiile dintre o practică politică și un câmp discursiv să se articuleze, la rândul lor, pe relații de un alt ordin. Astfel, la începutul secolului al XIX-lea, medicina este legată atât de o practică politică (într-un mod pe care l-am analizat în *Nașterea*

clinicii), cât și de un întreg ansamblu de modificări „interdiscursive" care s-au produs simultan în mai multe discipline (înlocuirea unei analize a ordinii și a caracterelor taxinomice cu o analiză a solidarităților, funcționărilor și seriilor succesive, pe care am descris-o în *Cuvintele și lucrurile*);

– felul în care anumite fenomene pe care ne-am obișnuit să le așezăm pe primul plan (influență, comunicare a modelelor, transfer și metaforizare a conceptelor) își află condiția istorică de posibilitate în aceste modificări prime: importarea, de pildă, în analiza societății, a unor concepte biologice precum cele de organism, funcție, evoluție, chiar de boală, nu a avut, în secolul al XIX-lea, rolul pe care îl cunoaștem (cu mult mai important, cu mult mai încărcat ideologic decât comparațiile „naturaliste" din epocile precedente) decât datorită statutului conferit discursului medical de către practica politică.

Am recurs la acest exemplu atât de lung pentru un singur lucru, dar la care țin foarte mult: pentru a vă arăta în ce fel ceea ce mă străduiesc să fac să apară prin analiza mea – *pozitivitatea* discursurilor, condițiile lor de existență, sistemele care le guvernează emergența, funcționarea și transformările – poate să privească practica politică. Pentru a vă arăta ce poate face această practică cu munca mea. Pentru a vă convinge că, schițând această teorie a discursului științific, făcându-l pe acesta să apară ca un ansamblu de practici reglate ce se articulează într-un mod analizabil pe alte practici, nu mă amuz pur și simplu să complic și mai mult jocul pentru anumite minți mai vivace; încerc să definesc prin ce anume, în ce măsură și la ce nivel discursurile, și în special discursurile științifice, pot face obiectul unei practici politice și în ce sisteme de dependențe se pot afla ele în raport cu aceasta.

Permiteți-mi să vă fac, încă o dată, martorul întrebării pe care o pun: nu este oare prea bine cunoscută această politică ce răspunde în termeni de gândire sau de conștiință, în termeni de idealitate pură sau de trăsături psihologice atunci când i se vorbește despre o practică, despre condițiile, regulile și transformările ei istorice? Nu ne este, oare, prea bine cunoscută această politică care, din adâncul secolului al XIX-lea, se încăpățânează a nu vedea în imensul domeniu al practicii decât epifania unei rațiuni triumfătoare și a nu descifra în el decât destinarea istorico-transcendentală a Occidentului? Mai precis: refuzul de a analiza, în ce au ele în același timp mai specific și mai dependent, condițiile de existență și regulile de formare ale discursurilor științifice nu condamnă, oare,

orice politică la o alegere periculoasă: fie să stipuleze, într-un mod care poate fi efectiv denumit, dacă vrem, „tehnocratic", validitatea și eficacitatea unui discurs științific oricare ar fi condițiile reale ale exercitării sale și ansamblul practicilor pe care el se articulează (instaurând, astfel, discursul științific ca regulă universală a tuturor celorlalte practici, fără a ține seama de faptul că este el însuși o practică reglată și condiționată); fie să intervină direct în interiorul câmpului discursiv, ca și cum acesta nu ar avea consistență proprie, făcând din el materialul brut al unei inchiziții psihologice (judecând unul prin celălalt ceea ce se spune și cel care spune) sau practicând valorizarea simbolică a noțiunilor (distingând, în cazul unei științe, conceptele „reacționare" de cele „progresiste")?

*

Aș dori să conchid supunându-vă atenției câteva ipoteze:

– o politică progresistă este o politică ce recunoaște condițiile istorice și regulile specificate ale unei practici, acolo unde alte politici nu recunosc decât necesități ideale, determinații univoce sau jocul liber al inițiativelor individuale;

– o politică progresistă este o politică ce definește într-o practică posibilitățile de transformare și jocul de dependențe dintre aceste transformări, acolo unde alte politici se încred în abstracția uniformă a schimbării sau în prezența taumaturgică a geniului;

– o politică progresistă nu face din om sau din conștiință sau din subiect în general operatorul universal al tuturor transformărilor: ea definește planurile și funcțiile diferite pe care subiecții pot să le ocupe într-un domeniu care are propriile sale reguli de formare;

– o politică progresistă nu consideră că discursurile sunt rezultatul unor procese mute sau expresia unei conștiințe silențioase; ci că – știință, literatură, enunțuri religioase sau discursuri politice –, ele formează o practică ce se articulează pe celelalte practici;

– o politică progresistă nu se găsește față de discursul științific într-o poziție de „cerere continuă" sau de „critică suverană", ci trebuie să cunoască felul în care diferitele discursuri științifice, în pozitivitatea lor (altfel spus ca practici legate de anumite condiții, supuse anumitor reguli și susceptibile de anumite transformări), se află prinse într-un sistem de corelații cu alte practici.

Acesta e punctul în care ceea ce mă străduiesc să fac de zece ani încoace se întâlnește cu întrebarea pe care mi-o adresați. Ar trebui, de fapt, să spun: acesta e punctul în care întrebarea

dumneavoastră – într-atât este ea de legitimă și de potrivită – atinge însuși miezul întreprinderii mele. Această întreprindere, dacă aș vrea s-o reformulez – sub efectul interogației dumneavoastră care, de două luni încoace, nu încetează să mă preseze –, iată cam ceea ce aș spune: „A determina, în dimensiunile sale diverse, ceea ce a trebuit să fie, în Europa, cu începere din secolul al XVII-lea, modul de existență al discursurilor și în special al discursurilor științifice (regulile lor de formare, cu condițiile, dependențele și transformările lor), pentru a se ajunge la constituirea cunoașterii care este a noastră, a celor de azi, și mai exact a cunoașterii care și-a luat ca domeniu acest curios obiect care e omul".

Știu aproape la fel de bine ca oricine cât de „ingrate" – în sensul strict al termenului – pot fi astfel de cercetări. Cât de dificil și arid este să tratezi discursurile plecând nu de la blânda, muta și intima conștiință ce se exprimă în ele, ci de la un obscur ansamblu de reguli anonime. Cât de neplăcut este să faci să apară limitele și necesitățile unei practici acolo unde ne-am obișnuit să vedem desfășurându-se, într-o pură transparență, jocurile geniului și ale libertății. Cât de provocator este să tratezi ca pe un mănunchi de transformări această istorie a discursurilor care fusese animată, până acum, de metamorfozele liniștitoare ale vieții sau de continuitatea intențională a trăitului. Cât de insuportabil e, în sfârșit, dat fiind ceea ce fiecare vrea să pună, sau crede că pune din „el însuși" în propriu-i discurs, atunci când se pregătește să vorbească, cât de insuportabil e, așadar, să decupezi, să analizezi, să combini, să recompui toate aceste texte reîntoarse, acum, la tăcere, fără ca vreun moment să se schițeze în ele chipul transfigurat al autorului: cum adică! atâtea cuvinte îngrămădite, atâtea semne depuse pe atâta hârtie și oferite atâtor priviri, un zel atât de mare pentru a le menține dincolo de gestul ce le articulează, o pietate atât de adâncă pentru a le conserva și a le înscrie în memoria oamenilor, toate acestea ca nimic să nu rămână din biata mână care le-a trasat, din neliniștea care încerca să se liniștească prin ele și din viața acum încheiată care nu le mai are decât pe ele pentru a supraviețui!? Discursul, în determinarea sa cea mai profundă, să nu fie oare „urmă"? Iar șoapta sa să nu fie locul nemuririlor fără substanță? Ar trebui cumva să admitem că timpul discursului nu este timpul conștiinței adus la dimensiunile istoriei sau timpul istoriei prezent sub forma conștiinței? Ar trebui oare să presupun că în discursul meu nu este vorba de supraviețuirea mea? Și că vorbind eu nu-mi conjur moartea, ci o stabilesc; sau, mai curând,

că abolesc orice interioritate în acest afară atât de indiferent la viața mea încât nu face nici o diferență între viața și moartea mea?

Tuturor acestora, le înțeleg foarte bine frământarea. Le-a fost, fără îndoială, destul de greu să recunoască faptul că istoria, economia, practicile lor sociale, limba pe care o vorbesc, mitologia strămoșilor lor, chiar fabulele ce le erau povestite în copilărie ascultă de niște reguli care nu sunt toate date conștiinței lor; și nu vor deloc să fie deposedați, în plus, și de acest discurs în care vor să poată să spună, imediat, fără distanță, ceea ce gândesc, cred sau își imaginează; ei ar prefera mai curând să conteste că discursul este o practică complexă și diferențiată, care ascultă de niște reguli și de niște transformări analizabile, decât să fie privați de tandra certitudine, atât de consolatoare, de a putea schimba, dacă nu lumea, dacă nu viața, cel puțin „sensul" acestora doar cu ajutorul prospețimii unui cuvânt care nu ar veni decât de la ei înșiși și ar rămâne în imediata apropiere a sursei, pe vecie. Atâtea lucruri, din limbajul lor, le-au scăpat deja: nu mai vor să le scape, în plus, și *ceea ce spun*, acel mărunt fragment de discurs – vorbit sau scris, nu are nici o importanță – a cărui existență fragilă și nesigură trebuie să le poarte viața mai departe și pentru un timp mai îndelungat. Ei nu pot suporta – și sunt, întrucâtva, de înțeles – să audă spunându-se: discursul nu e viața; timpul discursului nu este timpul vostru; în el, nu vă veți împăca cu moartea; este foarte posibil să-l fi ucis pe Dumnezeu sub povara a tot ce ați spus; dar să nu credeți că veți face, din tot ce spuneți, un om care va trăi mai mult decât el. în fiecare frază pe care o rostiți – și mai exact în cea pe care tocmai ești pe cale s-o scrii, tu, cel care te încăpățânezi să răspunzi la o întrebare care simți că te privește personal și care urmează să semnezi acest text cu numele tău –, în fiecare frază, așadar, domnește legea fără nume, alba indiferență: „Ce contează cine vorbește; cineva a spus: ce contează cine vorbește!"

Ariadna s-a spânzurat

Dacă ar trebui să „povestesc" cartea lui Deleuze, iată cam care ar fi fabula pe care aș încerca s-o inventez.

Plictisită să mai aștepte ca Tezeu să iasă din Labirint, sătulă să mai pândească pasul egal al acestuia și să-i regăsească chipul printre umbrele care trec, Ariadna s-a spânzurat. La capătul firului cu atâta dragoste împletit al identității, memoriei și recunoștinței, trupul său gânditor se rotește în jurul lui însuși. Cu toate acestea, Tezeu, parâmă ruptă, nu revine. Coridoare, tunele, beciuri și caverne, răspântii, prăpăstii, fulgere întunecate, tunete subterane: el înaintează, șchioapătă, dansează, țopăie.

Prin savanta geometrie a Labirintului abil centrat? Nici vorbă, ci de-a lungul asimetricului, întortocheatului, neregulatului, muntosului și abruptului. Cel puțin către capătul încercării sale, spre victoria ce-i promite întoarcerea? Nici atât; el se îndreaptă cu voioșie spre monstrul fără identitate, spre disparatul fără specie, spre cel ce nu aparține nici unui ordin animal, care este om *și* fiară, care juxtapune în sine timpul gol, repetitiv, al judecătorului infernal și violența genitală, instantanee, a taurului. Se îndreaptă către acesta nu pentru a șterge de pe fața pământului această formă insuportabilă, ci pentru a se pierde împreună cu ea în extrema ei distorsiune. Și tocmai aici, poate (nu la Naxos), pândește zeul bahic: Dionysos mascat, Dionysos deghizat, infinit repetat. Faimosul fir a fost rupt, el, care era considerat atât de solid; Ariadna a fost părăsită mai devreme decât se credea: și întreaga istorie a gândirii occidentale e de rescris.

Îmi dau, însă, seama că fabula mea nu recunoaște în întregime meritele cărții lui Deleuze. Ea este cu totul altceva decât a *n*-a istorisire a începuturilor și sfârșitului metafizicii. Este teatrul, scena, repetiția unei noi filosofii: pe platoul gol al fiecărei pagini, Ariadna e sugrumată, Tezeu dansează, Minotaurul mugește și alaiul zeului multiplu hohotește de râs. A existat (Hegel, Sartre) filosofia-roman; a existat, de asemenea, filosofia-meditație (Descartes, Heidegger). Asistăm acum, după Zarathustra, la întoarcerea filosofiei-teatru; nu reflecție asupra teatrului; și nici teatru încărcat cu semnificații. Ci filosofie devenită scenă, personaje, semne, repetare a unui eveniment unic și care nu se reproduce nicicând.

Mi-ar plăcea să deschideți cartea lui Deleuze așa cum sunt împinse porțile unui teatru atunci când se aprind luminile unei rampe și când se ridică cortina. Autorii citați și nenumăratele referințe sunt personajele. Acestea își recită *propriul* text (textul pe care l-au pronunțat în altă parte, în alte cărți, pe alte scene, dar care aici se joacă altfel; e tehnica, meticuloasă și savantă, a „colajului"). Au, fiecare, rolul lor (merg, deseori, trei câte trei, comicul, tragicul și dramaticul: Péguy, Kierkegaard, Nietzsche; Aristotel – da, da, comicul –, Platon, Duns Scot; Hegel – da, încă –, Hölderlin și Nietzsche – întotdeauna).

Apar niciodată în același loc, niciodată cu aceeași identitate: când îndepărtați, comic, de fundalul întunecat pe care îl poartă fără să știe, când dramatic de apropiați (iată-l pe Platon, cuminte, înțelept, cu nasul un pic cam pe sus, izgonind simulacrele grosolane, spulberând imaginile nereușite, îndepărtând aparența ce oglindește și invocă modelul unic: acea idee a Binelui bună prin ea însăși; dar iată-l și pe celălalt Platon, aproape panicat, nemaiștiind, în întuneric, să-l deosebească de Socrate pe sofistul batjocoritor).

Cât privește drama – cartea însăși –, aceasta are, precum *Œdip* al lui Sofocle, trei momente. Mai întâi, insidioasa așteptare a semnelor: șoapte, oracole care scrâșnesc din dinți, prezicători orbi care vorbesc prea mult. Mândra regalitate a Subiectului (eu unic, sine coerent) și a Reprezentării (idei clare pe care le parcurg cu privirea) este minată. Sub glasul monarhic, solemn, socotitor al filosofilor occidentali care voiau să impună domnia unității, a analogiei, a asemănării, a non-contradicției și care căutau să reducă diferența la negație (ceea ce este altfel decât A și non-A, ni se spune încă de pe băncile școlii), sub această voce egală se poate auzi trosnetul disparității. Să ascultăm picăturile de apă ce se preling prin marmura lui Leibniz. Să privim crăpătura timpului fisurând subiectul kantian.

Și, brusc, chiar în mijlocul cărții (ironie a lui Deleuze, care înfățișează, în conformitate cu aparența unui echilibru academic, divina șchiopătare a diferenței), brusc, deci, cezura. Vălul e sfâșiat: acest văl este imaginea pe care gândirea o crease despre ea însăși și care îi permitea să suporte propria sa duritate. Se credea, se spunea: gândirea e bună (dovadă: bunul-simț, de care ea poate și trebuie să se folosească); gândirea e una (dovadă, simțul comun); ea risipește eroarea, adunând bob cu bob recolta propozițiilor adevărate (frumoasa piramidă, în cele din urmă, a cunoașterii...).

Iată însă: eliberată de această imagine care o leagă de suveranitatea subiectului (*sujet*), care o „aservește" (*assujettit*), în înțelesul strict al cuvântului, gândirea apare sau, mai curând, se exercită așa cum e: rea, paradoxală, ivindu-se pe neanunțate în punctul extrem al facultăților împrăștiate; obligată neîncetat să se smulgă din stupefianta prostie; supusă, constrânsă, forțată de violența problemelor; brăzdată, ca de tot atâtea fulgere, de nenumărate idei distincte (pentru că ascuțite) și obscure (pentru că adânci).

Să reținem toate aceste transformări pe care Deleuze le operează în interiorul vechii bune-cuviințe filosofice: bunul-simț în contra-ortodoxie; simțul comun în tensiuni și limite extreme; conjurarea erorii în fascinația pentru prostie; clarul și distinctul în distinct-obscur. Să reținem mai cu seamă această mare răsturnare a valorilor luminii: gândirea nu mai este o privire deschisă către forme clare și bine fixate în propria lor identitate; devine gest, salt, dans, abatere extremă, obscuritate încordată. Este sfârșitul filosofiei (aceea a reprezentării). *Incipit philosophia* (aceea a diferenței).

Vine, atunci, momentul rătăcirii. Nu asemeni lui Œdip, biet rege fără sceptru, orb iluminat lăuntric; ci prin toiul sărbătorii sumbre a anarhiei încoronate. Putem, de-acum, să gândim diferența și repetiția. Adică – în loc să ni le reprezentăm – să le facem și să le jucăm. Gândirea ajunsă în culmea intensității sale va fi ea însăși diferență și repetiție; va face să difere ceea ce reprezentarea căuta să reunească; va juca nesfârșita repetiție căreia încăpățânata metafizică îi căuta originea. Să încetăm a ne mai întreba: diferență între ce și ce? Diferență delimitând care specii și împărțind care mare unitate inițială? Să încetăm a ne mai întreba: repetare a ce, a cărui eveniment sau a cărui model prim? Ci să gândim asemănarea, analogia și identitatea ca pe niște mijloace de a acoperi diferența și diferența diferențelor; să gândim repetiția fără originea a ceva și fără reapariția aceluiași lucru.

Să gândim intensități mai curând (și mai înainte) decât calități și cantități; profunzimi mai curând decât lungimi și lărgimi; mișcări de individuație mai curând decât specii și genuri; și mii de mici subiecți larvari, mii de mici eu-ri dizolvate, mii de pasivități și de forfote acolo unde, până mai ieri, domnea subiectul suveran. întotdeauna ne-am refuzat, în Occident, să gândim intensitatea. Am redus-o, de cele mai multe ori, la măsurabil și la jocul egalităților; Bergson a redus-o la calitativ și continuu. Deleuze o eliberează, acum, prin și într-o gândire care va fi cea mai înaltă, cea mai ascuțită și cea mai intensă.

Nu trebuie să ne lăsăm înșelați. A gândi intensitatea – diferențele ei libere și repetițiile ei – nu reprezintă o mică revoluție în filosofie. înseamnă a recuza negativul (care este o modalitate de a reduce diferitul la nimic, la zero, la vid, la neant); înseamnă, prin urmare, a respinge, totodată, filosofiile identității și pe cele ale contradicției, metafizicile și dialecticile, pe Aristotel și pe Hegel. înseamnă a reduce prestigiul recognoscibilului (care-i permite gândirii să regăsească identitatea sub repetițiile cele mai diverse și să extragă din diferență miezul comun care nu încetează să apară din nou); înseamnă a respinge, dintr-o lovitură, filosofiile evidenței și ale conștiinței, pe Husserl și în egală măsură pe Descartes. înseamnă a recuza, în sfârșit, marea figură a Aceluiași, care, de la Platon și până la Heidegger, n-a încetat să închidă în cercul său metafizica occidentală.

Înseamnă a deveni liberi pentru a putea să gândim și să iubim ceea ce, în universul nostru, bubuie surd de la Nietzsche încoace; diferențe nesupuse și repetiții fără origine care zguduie bătrânul nostru vulcan stins; care au făcut să explodeze, de la Mallarmé încoace, literatura; care au fisurat și multiplicat spațiul picturii (rupturile lui Rothko, dârele lui Noland, repetițiile modificate ale lui Warhol); care au spart definitiv, de la Webern încoace, linia solidă a muzicii; care prevestesc toate rupturile istorice ale lumii noastre. Posibilitate în sfârșit oferită de a gândi diferențele zilei de azi, de a gândi ziua de azi ca diferență a diferențelor.

Cartea lui Deleuze este teatrul miraculos unde se joacă, mereu noi, diferențele acestea care suntem, diferențele acestea pe care le facem, diferențele acestea între care rătăcim. Dintre toate cărțile care s-au scris de multă vreme încoace, cea mai singulară, cea mai diferită și cea care repetă cel mai bine diferențele ce ne străbat și ne risipesc. Teatru al lui acum.

Despre arheologia științelor. Răspuns dat Cercului de epistemologie

Scopul întrebărilor adresate aici autorului *Istoriei nebuniei*, *Nașterii clinicii* și *Cuvintelor și lucrurilor* nu va fi fost altul decât acela de a-i cere să enunțe cu privire la propria teorie și la implicațiile metodei sale unele propoziții critice care să le întemeieze acestora posibilitatea. Interesul Cercului a mers în direcția de a-l ruga să-și definească răspunsurile în raport cu statutul științei, al istoriei și conceptului ei.

Despre *épistémè* și despre ruptura epistemologică

Noțiunea de ruptură epistemologică servește, începând cu opera lui Bachelard, la a numi discontinuitatea pe care filosofia și istoria științelor cred a le marca între nașterea oricărei științe și „țesătura de erori pozitive, tenace, solidare" recunoscute retrospectiv ca precedând-o. Exemplele topice ale lui Galilei, Newton, Lavoisier, dar și Einstein și Mendeleev ilustrează perpetuarea orizontală a acestei rupturi.

Autorul *Cuvintelor și lucrurilor* marchează o discontinuitate verticală între configurația epistemică a unei epoci și următoarea.

Îi cerem să ne precizeze ce raporturi întreține între ele această orizontalitate și această verticalitate[1].

1. Încercăm să reluăm în această întrebare următorul pasaj din articolul lui G. Canguilhem consacrat cărții lui M. Foucault (*Critique*, nr. 242, p. 612-613): „Fiind vorba despre o *cunoaștere* teoretică, este oare posibil s-o gândim în specificitatea conceptului său fără nici o referință la o normă? Dintre discursurile teoretice ținute în conformitate cu sistemul epistemic al secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea, unele, precum istoria naturală, au fost respinse de epistema secolului al XIX-lea, altele însă au fost integrate. Chiar dacă le-a servit drept model fiziologiștilor economiei animale din secolul al XVIII-lea, fizica lui Newton nu s-a scufundat odată cu aceasta. Buffon este respins de către Darwin, chiar dacă nu și de către Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. Dar Newton nu este respins în mai mare măsură de Einstein decât de Maxwell. Darwin nu este respins de Mendel și de Morgan. Succesiunea Galilei, Newton, Einstein nu prezintă rupturi asemănătoare cu cele observabile în succesiunea Tournefort, Linné, Engler pentru sistematica botanică".

Periodizarea arheologică delimitează în continuum ansambluri sincronice care adună cunoștințele în figura unor sisteme unitare.

Ar accepta el să i se propună o alternativă între acest istoricism radical (arheologia ar putea să-și prezică propria reînscriere într-un nou discurs) și un fel de cunoaștere absolută (pe care câțiva autori ar fi putut să-l presimtă independent de constrângerile epistemice)?

Cercul de epistemologie

Istoria și discontinuitatea

Ciudată încrucișare! De câteva zeci de ani deja, atenția istoricilor s-a îndreptat cu predilecție asupra perioadelor lungi. Ca și cum, dedesubtul peripețiilor politice și episoadelor lor, ei se preocupau să scoată la lumină echilibrele stabile și greu de distrus, procesele insensibile, ajustările constante, fenomenele tendențiale care culminează și-și inversează sensul după continuități seculare, mișcările de acumulare și saturațiile lente, marile socluri imobile și mute pe care suprapunerea narațiunilor tradiționale le acoperise cu un strat gros de evenimente. Pentru desfășurarea acestei analize, istoricii dispun de instrumente, în parte, create de ei înșiși, în parte, primite: modele ale creșterii economice, analiza cantitativă a fluxurilor schimburilor, profilurile dezvoltărilor și ale regresiunilor demografice, studiul oscilațiilor climatului. Aceste instrumente le-au permis să distingă, în câmpul istoriei, straturi sedimentare diverse; succesiunilor lineare care făcuseră, până atunci, obiectul cercetărilor lor, le-a luat locul un joc de desprinderi în adâncime. De la mobilitatea politică la încetineala proprie „civilizației materiale", nivelurile de analiză s-au înmulțit; fiecare are rupturile sale specifice; fiecare presupune un decupaj ce nu-i aparține decât lui; și pe măsură ce coborâm spre straturile cele mai adânci, scandările devin din ce în ce mai largi. Vechea întrebare a istoriei (ce legătură trebuie stabilită între evenimente discontinue?) este înlocuită acum de un joc de interogații dificile: ce straturi trebuie izolate unele de altele? Ce tip și ce criteriu de periodizare se cere adoptat pentru fiecare dintre ele? Ce sistem de relații (ierarhie, dominanță, etajare, determinare univocă, cauzalitate circulară) poate fi descris de la unul la altul?

Aproximativ în aceeași epocă, însă, în aceste discipline pe care le numim istoria ideilor, a științelor, a filosofiei, a gândirii, a lite-

raturii chiar (specificitatea lor poate fi neglijată pentru moment), în aceste discipline care, în pofida titulaturii lor, scapă în mare parte muncii istoricului și metodelor sale, atenția s-a îndreptat, dimpotrivă, de la vastele unități care formau „epoci" sau „secole" către fenomenele de ruptură. Sub marile continuități ale gândirii, sub manifestările masive și omogene ale spiritului, sub devenirea încăpățânată a câte unei științe îndârjindu-se să existe și să se împlinească chiar de la început se încearcă acum a se detecta incidența rupturilor. G. Bachelard a reperat pragurile epistemologice care întrerup acumularea nesfârșită de cunoștințe; M. Gueroult a descris sisteme izolate, arhitecturi conceptuale închise care scandează spațiul discursului filosofic; G. Canguilhem a analizat mutațiile, deplasările, transformările din interiorul câmpului de validitate și regulile de folosire a conceptelor. Cât despre analiza literară, aceasta interoghează structura internă a operei – și chiar mai puțin decât atât: pe aceea a textului.

Această încrucișare nu trebuie să ne inducă, totuși, în eroare. Să nu ne imaginăm, încrezându-ne în aparențe, că unele discipline istorice au mers de la continuu spre discontinuu, în vreme ce altele – mai exact, istoria pur și simplu – se îndreptau dinspre furnicarul de discontinuități spre mari unități neîntrerupte. în fapt, noțiunea însăși de discontinuitate este cea care și-a schimbat statutul. Pentru istoria în forma sa clasică, discontinuul era în același timp dat și de negândit: ceea ce se oferea sub formă de evenimente, de instituții, de idei sau de practici diverse; sau ceea ce, prin discursul istoricului, trebuia ocolit, redus, șters în așa fel încât continuitatea înlănțuirilor să poată să apară. Discontinuitatea era acel stigmat al împrăștierii temporale pe care istoricul avea misiunea să-l suprime din istorie. Ea a devenit, acum, unul dintre elementele fundamentale ale analizei istorice. Aici, ea apare într-un triplu rol. Ea constituie, mai întâi, o operațiune deliberată a istoricului (și nu ceea ce el primește împotriva voinței sale de la materialul de care trebuie să se ocupe): căci el trebuie, cel puțin cu titlu de ipoteză sistematică, să distingă nivelurile posibile ale analizei sale și să fixeze acele periodizări care le convin. Ea este, totodată, și rezultatul descrierii sale (și nu ceea ce trebuie să fie eliminat sub efectul analizei sale): căci ceea ce urmărește să descopere sunt limitele unui proces, punctul de inversare al unei curbe, inversarea unei mișcări regularizatoare, bornele unei oscilații, pragul unei funcționări, apariția unui mecanism, momentul de dereglare al unei cauzalități circulare. Ea este, în sfârșit, un concept pe

care travaliul nu încetează a-l specifica: nu mai este acel vid pur și uniform care separă cu un singur și același spațiu alb două figuri pozitive; capătă o formă și o funcție diferite în funcție de domeniul și de nivelul la care e determinată. Noțiune care nu încetează să rămână destul de paradoxală: deoarece ea este deopotrivă instrument și obiect al cercetării, deoarece delimitează câmpul unei analize căruia îi este efect; deoarece permite individualizarea domeniilor, însă nu poate fi stabilită decât prin compararea acestora; deoarece nu rupe unități decât pentru a stabili altele noi; deoarece scandează serii și dedublează niveluri; și deoarece, până la urmă, ea nu este doar un simplu concept prezent în discursului istoricului, ci unul pe care acesta, în secret, îl presupune: de unde ar putea acesta, într-adevăr, să vorbească dacă nu pornind tocmai de la această ruptură care îi oferă ca obiect istoria – propria sa istorie?

Am putea, schematic, să spunem că istoria și, în general, disciplinele istorice au încetat să mai fie o reconstituire a înlănțuirilor dincolo de succesiunile aparente; acum, ele practică punerea sistematică în joc a discontinuului. Marea mutație ce le-a marcat în epoca noastră nu este extinderea domeniului lor spre mecanisme economice pe care le cunoșteau de multă vreme; și nici integrarea fenomenelor ideologice, a formelor de gândire, a tipurilor de mentalitate: pe toate acestea, secolul al XIX-lea le analizase deja. Ci mai curând transformarea discontinuului: trecerea acestuia de la obstacol la practică; această interiorizare pe discurs a istoricului care i-a permis să nu mai fie fatalitatea exterioară ce trebuie redusă, ci conceptul operatoriu care e folosit; această inversare de semne grație căreia el nu mai constituie negativul lecturii istorice (reversul, eșecul, limita puterii sale), ci elementul pozitiv care-i determină obiectul și-i validează analiza. Trebuie să începem să înțelegem ce anume a devenit istoria în activitatea reală a istoricilor: o anumită utilizare reglată a discontinuității pentru analiza seriilor temporale.

Este de înțeles că mulți au rămas orbi la acest fapt care ne e contemporan și despre care cunoașterea istorică depune, totuși, mărturie de aproape o jumătate de secol. Căci dacă istoria putea, într-adevăr, să rămână legătura continuităților neîntrerupte, dacă ea lega neîncetat înlănțuiri pe care nici o analiză n-ar putea să le rupă fără abstracție, dacă ea țesea, în jurul oamenilor, în jurul vorbelor și gesturilor acestora, obscure sinteze aflate tot timpul pe cale de a se reconstitui, atunci ea ar fi, pentru conștiință, un adăpost privilegiat: ceea ce i se retrage scoțând la iveală determinări mate-

riale, practici inerte, procese inconștiente, intenții uitate în mutismul instituțiilor și al lucrurilor, i-ar restitui sub forma unei sinteze spontane; sau, mai degrabă, i-ar permite să se recâștige, să se înstăpânească din nou peste firele care i-au scăpat, să reînvie toate aceste activități moarte și să redevină, într-o lumină nouă sau revenită, subiectul ei suveran. Istoria continuă reprezintă corelatul conștiinței: garanția că ceea ce-i scapă îi va putea fi redat; promisiunea că toate lucrurile care o înconjoară și o domină, va veni o zi când ea și le va reînsuși, va redeveni stăpână peste ele și-și va regăsi în ele ceea ce trebuie să numim – lăsându-i cuvântului întreaga sa încărcătură – adăpostul. A vrea să faci din analiza istorică discursul continuului și a face din conștiința umană subiectul originar al oricărei cunoașteri și al oricărei practici sunt cele două fețe ale unui același sistem de gândire. Timpul e conceput, aici, în termeni de totalizare, iar revoluția nu este altceva decât o conștientizare.

Atunci când, de la începutul acestui secol, cercetările psihanalitice, lingvistice, apoi etnologice au deposedat subiectul de legile dorinței sale, de formele vorbirii sale, de regulile acțiunii sale și de sistemele discursurilor sale mitice, aceia care, la noi, sunt gata oricând să sară în ajutor n-au încetat să răspundă: da, dar istoria... Istoria care nu este structură, ci devenire; care nu este simultaneitate, ci succesiune; care nu este sistem, ci practică; care nu este formă, ci neîncetat efort al unei conștiințe de a se înțelege pe ea însăși, încercând să-și redevină sieși stăpână până la cea mai profundă condiționare a sa; istoria care nu este discontinuitate, ci îndelungată răbdare neîntreruptă. Dar pentru a îndruga această litanie a tăgadei, trebuia, de-acum, să-ți întorci privirile de la munca istoricilor: să refuzi să vezi ce se întâmplă actualmente în practica și în discursul lor; să închizi ochii la marea mutație a disciplinei lor; să rămâi cu încăpățânare orb la faptul că istoria nu este, poate, pentru suveranitatea conștiinței, un loc mai ferit, mai puțin periculos decât miturile, limbajul sau sexualitatea; trebuia, pe scurt, să se reconstituie, în scopuri de mântuire, o istorie așa cum nu se mai face. Iar în cazul în care această istorie n-ar oferi suficientă securitate, atunci devenirii gândirii, cunoștințelor, cunoașterii, devenirii unei conștiințe mereu mai aproape de ea însăși, legată la nesfârșit de trecutul său și prezentă în toate momentele sale, li se cerea să salveze ceea ce trebuia să fie salvat: cine ar îndrăzni să priveze subiectul de propria-i istorie? Se va striga, prin urmare, că istoria este asasinată de fiecare dată când, într-o analiză istorică (și cu atât mai mult dacă este vorba despre cunoaștere), utilizarea

discontinuității devine prea vizibilă. Nu trebuie, însă, să ne lăsăm înșelați: ceea ce se deplânge atât de tare nu este câtuși de puțin dispariția istoriei, ci dispariția acelei forme de istorie care, în secret dar și în totalitate, era pusă în legătură cu activitatea sintetică a subiectului. Toate comorile de odinioară fuseseră îngrămădite în vechea citadelă a acestei istorii: aceasta era considerată solidă pentru că fusese sacralizată și pentru că reprezenta ultimul refugiu al gândirii antropologice. De multă vreme, însă, istoricii s-au dus să lucreze în altă parte. Nu mai trebuie să se conteze pe ei pentru păstrarea privilegiilor și nici să se reafirme, o dată în plus – când atâta nevoie am avea în nefericirea de azi – că istoria, ea cel puțin, este vie și continuă.

Câmpul evenimentelor discursive

Cine vrea să aplice în mod sistematic (adică să definească, să utilizeze într-un mod cât mai general cu putință și să valideze) conceptul de discontinuitate în aceste domenii atât de nesigure de granițele lor, atât de indecise în privința conținutului lor pe care le numim istoria ideilor, sau a gândirii, sau a științei, sau a cunoștințelor, se izbește de un anumit număr de probleme.

Mai întâi, niște sarcini negative. Trebuie să ne eliberăm de un întreg joc de noțiuni care sunt legate de postulatul continuității. Ele nu au, desigur, o structură conceptuală foarte riguroasă; însă funcția lor este foarte precisă. De exemplu, noțiunea de tradiție, care permite în același timp reperarea oricărei noutăți plecând de la un sistem de coordonate permanente și conferirea de statut unui ansamblu de fenomene constante. Sau noțiunea de influență, care furnizează un suport – mai mult magic decât substanțial – faptelor de transmisie și de comunicare. Sau noțiunea de dezvoltare, care permite descrierea unei succesiuni de evenimente ca și cum ar fi vorba de manifestarea unui singur și același principiu organizator. Sau noțiunea, simetrică și opusă, de teleologie sau de evoluție spre un stadiu normativ. Sau noțiunile de mentalitate sau de spirit al unei epoci, care permit stabilirea, între fenomene simultane sau succesive, a unei comunități de sensuri, a unor legături simbolice, a unui joc de asemănări și de oglinzi. Trebuie abandonate aceste sinteze gata făcute, aceste grupări preluate fără examen, aceste legături a căror validitate este admisă din capul locului; trebuie să eliminăm formele și forțele obscure cu ajutorul cărora ne-am

obișnuit să legăm între ele gândurile oamenilor și discursul lor; să acceptăm a nu avea de-a face, într-o primă instanță, decât cu o populație de evenimente dispersate.

Nu mai trebuie să considerăm valabile nici decupajele și grupările care ne-au devenit familiare. Nu pot fi admise ca atare nici deosebirea dintre marile tipuri de discurs și nici aceea dintre forme și genuri (știință, literatură, filosofie, religie, istorie, ficțiune etc.). Motivele sar în ochi. Noi înșine nu suntem siguri de utilizarea acestor distincții în lumea discursului care ne caracterizează. Cu atât mai mult atunci când este vorba de a analiza ansambluri de enunțuri care erau distribuite, repartizate și caracterizate într-un cu totul alt mod: „literatura" și „politica", la urma urmelor, sunt niște categorii recente care nu pot fi aplicate la cultura medievală și nici măcar la cultura clasică decât printr-o ipoteză retrospectivă și printr-un joc de analogii noi sau de asemănări semantice: însă nici literatura, nici politica și nici, prin urmare, filosofia și științele nu articulau câmpul discursului în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea așa cum l-au articulat în secolul al XIX-lea. Trebuie, oricum, să devenim conștienți de faptul că aceste decupaje – indiferent că e vorba de cele pe care le admitem sau de cele contemporane cu discursurile studiate – sunt întotdeauna, ele însele, niște categorii reflexive, niște principii de clasificare, niște reguli normative, niște tipuri instituționalizate: sunt ele însele niște fapte de discurs care merită să fie analizate alături de celelalte, care întrețin, mai mult ca sigur, cu acestea, raporturi complexe, dar care nu au caracterele intrinseci autohtone și universal recognoscibile ale acestora.

Dar mai cu seamă unitățile care se cer suspendate sunt cele care se impun în modul cel mai imediat: cele ale cărții și operei. Aparent, ele nu pot fi înlăturate fără un artificiu extrem: sunt date în modul cel mai cert, fie printr-o individualizare materială (o carte este un lucru care ocupă un spațiu determinat, care are o valoare economică și care marchează prin el însuși, printr-un anumit număr, limitele începutului și sfârșitului său), fie printr-un raport determinabil (chiar dacă, în unele cazuri, destul de problematic) între discursuri și individul care le-a proferat. Dar, cu toate acestea, imediat ce privim ceva mai de aproape, dificultățile apar. Ele nu sunt mai mici decât cele pe care le întâlnește lingvistul atunci când vrea să definească unitatea frazei sau istoricul atunci când vrea să definească unitatea literaturii sau a științei. în primul rând, unitatea cărții nu este o unitate omogenă: raportul dintre diferite tratate de matematică nu este același cu raportul dintre diferite

texte filosofice; diferența dintre un roman de Stendhal și un roman de Dostoievski nu se suprapune peste diferența care separă două romane din *Comedia umană*; iar aceasta, la rândul ei, nu este superpozabilă celei care desparte pe *Ulise*[*] de *Dedalus*[**]. în plus, marginile unei cărți nu sunt niciodată nete și nici riguros tăiate: nici o carte nu poate să existe prin ea însăși; ea se află de fiecare dată într-un raport de sprijin și de dependență față de altele; este un punct într-o rețea; comportă un sistem de indicații care trimit – explicit sau nu – la alte cărți, la alte texte, la alte fraze; și după cum avem de-a face cu o carte de fizică, cu o culegere de discursuri politice sau cu un roman de anticipație, nici structura trimiterii și, prin urmare, nici sistemul complex de autonomie și eteronomie nu va mai fi același. Degeaba ni se dă cartea ca un obiect pe care-l putem ține în mâini; degeaba se strânge ea în micul paralelipiped ce-o închide, unitatea ei este variabilă și relativă: ea nu se construiește, nu se indică și, prin urmare, nu poate fi nici descrisă decât pornind de la un câmp discursiv.

Cât privește opera, problemele pe care le ridică aceasta sunt încă și mai dificile. în aparență, este vorba despre suma textelor care pot fi denotate prin semnul unui nume propriu. însă această denotare (chiar și lăsând deoparte probleme de atribuire) nu este o funcție omogenă: un nume de autor nu denotează în același fel un text pe care l-a publicat el însuși sub numele său, un altul pe care l-a prezentat sub un pseudonim, un altul care va fi fost găsit după moartea sa în stadiul de eboșă sau un altul care nu reprezintă decât o grifonare, un carnet de note, o „hârtie". Constituirea unei opere complete sau a unui opus presupune un anumit număr de opțiuni teoretice care nu sunt foarte ușor de justificat și nici măcar de formulat: e de ajuns oare să adăugăm la textele publicate de autorul însuși cele pe care acesta proiecta să le dea la tipar, și care au rămas neterminate doar ca urmare a morții? Trebuie să integrăm și tot ce este schiță, prim proiect, corecturi și tăieturi? Trebuie adăugate și schițele abandonate? Și care este statutul care se cuvine conferit scrisorilor, însemnărilor, conversațiilor relatate, frânturilor transcrise de auditori, pe scurt, imensului furnicar de urme verbale pe care un individ le lasă în jurul lui în clipa morții, care vorbesc, într-o intersectare nesfârșită, atâtea limbaje diferite și vor avea nevoie de secole, dacă nu chiar de milenii ca să dispară? în tot cazul, denotarea unui text prin numele Mallarmé nu este, cu siguranță, de același tip dacă este vorba de temele engleze, de traducerile din Edgar Poe, de poeme sau de răspunsurile la anchete;

la fel, nu același raport există între numele lui Nietzsche, pe de o parte, și, pe de altă parte, autobiografiile de tinerețe, disertațiile școlare, articolele filologice, *Zarathustra*, *Ecce Homo*, scrisori, ultimele cărți poștale semnate „Dionysos" sau „Kaiser Nietzsche", nenumăratele carnete în care se amestecă notele de plată de la spălătorie și proiecte de aforisme.

În fapt, singura unitate care îi poate fi recunoscută „operei" unui autor este o anumită funcție de expresie. Se presupune că trebuie să existe un nivel (atât de profund cât e necesar) la care opera se dezvăluie, în toate fragmentele sale, chiar și cele mai minuscule sau mai lipsite de importanță, ca expresia gândirii, sau a experienței, sau a imaginației, sau a inconștientului autorului, sau, în sfârșit, a determinațiilor istorice în care acesta se afla prins. Se observă însă, imediat, că această unitate a opus-ului, departe de a fi dată în chip imediat, este constituită prin intermediul unei operații; că această operație este una de interpretare (în sensul în care ea descifrează, în text, expresia sau transcrierea a ceva pe care acesta îl ascunde și îl manifestă în același timp); și, în sfârșit, că operația care determină opus-ul în unitatea sa, și prin urmare opera însăși ca rezultat al acestei operații nu vor fi aceleași dacă este vorba despre autorul *Teatrului și dublului său*** sau despre autorul *Tractatus*-ului***. Opera nu poate fi considerată nici ca o unitate imediată, nici ca o unitate certă și nici ca o unitate omogenă.

Ultima măsură, în sfârșit, pentru a scoate din circuit continuitățile negândite cu ajutorul cărora se organizează, dinainte, și într-un semi-secret, discursul pe care înțelegem să-l analizăm: renunțarea la două postulate care sunt legate unul de celălalt și care stau față în față. Unul presupune că niciodată nu este posibil să determini, în ordinea discursului, irupția unui veritabil eveniment; că dincolo de orice început aparent există întotdeauna o origine secretă – atât de secretă și atât de originară încât nu poate fi niciodată surprinsă în ea însăși. Astfel încât noi am fi în mod fatal împinși, prin naivitatea cronologiilor, către un punct ce se retrage la nesfârșit, care nu este niciodată prezent în vreo istorie; el însuși n-ar fi decât propriul său vid; și, pornind de la el, orice început n-ar putea fi decât reînceput sau ocultare (la drept vorbind, într-unul și același gest, *și* una, *și* alta). De această temă se leagă aceea că orice discurs manifest se întemeiază în secret pe un deja-spus; dar că acest deja-spus nu este pur și simplu o frază deja rostită, un text deja scris, ci un „nicicând-spus", un discurs fără corp, un glas la fel de tăcut ca și o răsuflare, o scriere care nu

e decât golul propriei sale urme. Se presupune, astfel, că tot ce i se întâmplă discursului să formuleze se găsește deja articulat în această semi-tăcere care îi e prealabilă, care continuă să circule cu obstinație pe sub el, dar pe care el o acoperă și o face să tacă. Discursul manifest n-ar fi, până la urmă, decât prezența depresivă a ceea ce el nu spune; iar acest ne-spus ar fi un gol care animă din interior tot ce se spune. Cel dintâi motiv condamnă analiza istorică a discursului la a fi căutare și repetare a unei origini ce scapă oricărei determinări a originii; celălalt îl condamnă să fie interpretare sau ascultare a unui deja-spus care ar fi, în același timp, un ne-spus. Trebuie să renunțăm la toate aceste teme a căror funcție este aceea de a garanta infinita continuitate a discursului și secreta sa prezență la sine prin jocul unei absențe neîncetat reproduse. Trebuie să întâmpinăm fiecare moment al discursului în irupția sa de eveniment; în punctualitatea apariției sale și în acea împrăștiere temporală care-i permite să fie repetat, știut, uitat, transformat, șters până la cele mai mici urme, îngropat, departe de orice privire, în praful cărților. Nu trebuie să trimitem discursul la îndepărtata prezență a originii; trebuie să-l tratăm în jocul propriei sale instanțe.

Odată îndepărtate aceste forme prealabile de continuitate, aceste sinteze prost conduse ale discursului, un întreg domeniu se vede eliberat. Un domeniu imens, dar care poate fi definit: el se constituie din ansamblul tuturor enunțurilor efective (vorbite sau scrise, indiferent), în împrăștierea lor de evenimente și în instanța proprie fiecăruia în parte. înainte de a avea de-a face cu o știință, cu romane, cu discursuri politice sau cu opera unui autor sau chiar cu o carte, materialul pe care-l avem de tratat în neutralitatea sa primă este o populație de evenimente în spațiul discursului în general. Așa apare proiectul unei *descrieri pure a faptelor de discurs*. Această descriere se deosebește cu ușurință de analiza limbii. Desigur, un sistem lingvistic nu poate fi stabilit (dacă nu este construit în mod artificial) decât utilizând un corpus de enunțuri sau o colecție de fapte de discurs; însă atunci este vorba de a defini, plecând de la acest ansamblu cu valoare de eșantion, niște reguli care permit, eventual, construirea și a altor enunțuri decât cele date: chiar dacă a dispărut de mult, chiar dacă nimeni n-o mai vorbește și a fost restaurată din fragmente rare, o limbă constituie întotdeauna un sistem pentru enunțuri posibile: este un ansamblu finit de reguli care autorizează un număr infinit de performanțe. Discursul, în schimb, este ansamblul întotdeauna finit și actualmente

limitat al singurelor secvențe lingvistice care au fost formulate; ele pot fi nenumărate, pot foarte bine, prin masa lor, să depășească orice capacitate de înregistrare, de memorizare sau de lectură: ele constituie, cu toate acestea, un ansamblu finit. întrebarea pe care o pune analiza limbii cu privire la un fapt oarecare de discurs este întotdeauna aceasta: după ce reguli a fost construit cutare enunț, și prin urmare, după ce reguli ar mai putea fi construite și alte enunțuri asemănătoare? Descrierea discursului pune o cu totul altă întrebare: cum se face că a apărut cutare enunț, și nu altul în locul lui?

Vedem, de asemenea, că această descriere a discursului se opune și analizei gândirii. Și aici, un sistem de gândire nu poate fi reconstituit decât plecând de la un ansamblu definit de discursuri. însă acest ansamblu este tratat în așa fel încât se încearcă a se regăsi, dincolo de enunțurile ca atare, intenția subiectului vorbitor, activitatea sa conștientă, ce anume a vrut el să spună sau, dimpotrivă, jocul inconștient care a ieșit, fără voia lui, la iveală în ce-a spus sau în aproape imperceptibila fisură a cuvintelor sale manifeste; este vorba, în tot cazul, de a reconstitui un alt discurs, de a regăsi vorbirea mută, murmurată, de nestăvilit care animă din interior vocea pe care o auzim, de a restabili textul mărunt și invizibil care parcurge interstițiile rândurilor scrise și, uneori, le dă peste cap. Analiza gândirii este întotdeauna *alegorică* în raport cu discursul pe care-l utilizează. Infailibil, întrebarea ei este: ce se spunea, deci, în ceea ce era spus? Analiza discursului se orientează cu totul altfel; este vorba de a surprinde enunțul în îngustimea și în singularitatea evenimentului său; de a determina condițiile sale de existență, de a le fixa cât mai exact limitele, de a stabili corelațiile lui cu alte enunțuri de care poate să fie legat, de a arăta ce forme de enunțare exclude. Nu se caută câtuși de puțin, sub ceea ce e manifest, vorbăria pe jumătate silențioasă a unui alt discurs; trebuie să se arate de ce nu putea fi el altfel decât este, prin ce anume exclude oricare alt discurs, cum ocupă el în mijlocul tuturor celorlalte și în raport cu ele un loc pe care nici un altul n-ar putea să-l ocupe. întrebarea proprie analizei discursului ar putea fi formulată așa: ce este, așadar, această neregulată existență care își face apariția în ceea ce se spune – și nicăieri altundeva?

Ne putem întreba la ce poate să servească, până la urmă, această suspendare a tuturor unităților admise, această căutare obstinată a discontinuității, dacă este vorba, în esență, de a elibera o pulbere de evenimente discursive, de a le întâmpina și a

le păstra în pura lor dispersie. în fapt, ștergerea sistematică a unităților date de-a gata ne permite, în primul rând, să-i redăm enunțului singularitatea sa de eveniment: el nu mai este considerat doar ca punere în joc a unei structuri lingvistice și nici ca manifestare episodică a unei semnificații mai profunde decât el; enunțul este tratat în irupția sa istorică; ceea ce se încearcă a fi făcut vizibil este tocmai această incizie pe care-o constituie el, această ireductibilă – și foarte adesea minusculă – emergență. Oricât de banal ar fi, oricât de puțin important pe cât ni l-am imagina în urmările sale, oricât de repede dat uitării după apariția sa, oricât de puțin înțeles sau de prost descifrat pe cât l-am presupune, oricât de repede devorat ar putea fi de întuneric, un enunț este întotdeauna un eveniment pe care nici limba și nici sensul nu pot să-l epuizeze în totalitate. Un eveniment straniu, fără îndoială: mai întâi, pentru că este legat, pe de o parte, de un gest de scriere sau de articularea unei rostiri, dar și pentru că, pe de altă parte, el își deschide lui însuși o existență remanentă în câmpul unei memorii sau în materialitatea manuscriselor, cărților și a oricărui alt fel de înregistrare; apoi, pentru că este unic asemeni oricărui eveniment, oferindu-se însă repetării, transformării, reactivării; în sfârșit, pentru că este legat atât de situațiile care-l provoacă și de consecințele pe care le incită, cât și, într-un mod cu totul diferit, de enunțurile care-l preced și de cele care-i succed.

Dar dacă, în raport cu limba și cu gândirea, se izolează instanța evenimentului enunțiativ, nu este pentru a o trata în ea însăși ca și cum ar fi independentă, solitară și suverană. Ci, dimpotrivă, pentru a surprinde cum pot aceste enunțuri, privite ca evenimente și în specificitatea lor atât de ciudată, să se articuleze pe evenimente care nu sunt de natură discursivă, ci pot fi de ordin tehnic, practic, economic, social, politic etc. A face să apară în deplina sa puritate spațiul în care se împrăștie evenimentele discursive nu înseamnă a stabili acest spațiu într-o ruptură pe care nimic n-ar putea s-o surmonteze; nu înseamnă a-l închide în el însuși și nici, cu atât mai puțin, a-l deschide spre o transcendență; ci, dimpotrivă, a deveni liber pentru a putea să descrii, între ele și alte sisteme care îi sunt exterioare, un joc de relații. Relații care trebuie să fie stabilite – fără a trece prin forma generală a limbajului și nici prin conștiința singulară a subiecților vorbitori – în câmpul evenimentelor.

Cel de-al treilea interes al unei astfel de descrieri a faptelor de discurs constă în faptul că, eliberându-le de grupările care se prezintă drept niște unități naturale, imediate și universale, ne

dăm posibilitatea de a descrie, însă de data aceasta printr-un ansamblu de decizii pe care le controlăm, alte unități. Cu condiția de a le defini cât se poate de clar condițiile, ar putea fi legitim să constituim, pornind de la niște relații corect descrise, ansambluri discursive care nu ar fi noi, ci ar fi rămas, până acum, invizibile. Aceste ansambluri nu ar fi deloc noi, dat fiind că ar fi formate din enunțuri deja formulate, între care am putea recunoaște un anumit număr de relații bine determinate. însă aceste relații nu vor fi fost nicicând formulate pentru ele însele în enunțurile respective (spre deosebire, de pildă, de relațiile explicite care sunt stabilite și enunțate de discursul însuși, atunci când acesta ia forma unui roman sau când se înscrie într-o serie de teoreme matematice). Aceste relații invizibile nu ar constitui, însă, căutși de puțin un fel de discurs secret animând din interior discursurile manifeste; nu o interpretare ar fi, prin urmare, cea care le-ar face să iasă la lumină, ci tocmai analiza coexistenței, succesiunii, funcționării lor mutuale, a determinării lor reciproce, a transformării lor independente sau corelative. împreună (chiar dacă nu pot fi niciodată analizate în mod exhaustiv), ele formează ceea ce, oarecum printr-un joc de cuvinte, din moment ce conștiința nu este niciodată prezentă într-o astfel de descriere, am putea să numim inconștientul nu al subiectului vorbitor, ci al lucrului spus.

În sfârșit, la orizontul tuturor acestor cercetări se va fi schițând, poate, o temă mai generală: aceea a modului de existență a evenimentelor discursive într-o cultură. Ceea ce ar trebui să facem să reiasă este ansamblul condițiilor ce guvernează, la un moment dat și într-o societate determinată, apariția enunțurilor, conservarea lor, legăturile ce se stabilesc între ele, modul în care ele sunt grupate în ansambluri statutare, rolul pe care-l exercită, jocul de valori și de sacralizări de care sunt afectate, felul în care sunt investite în practici sau în comportamente, principiile în funcție de care ele circulă, sunt refulate, sunt uitate, distruse sau reactivate. Pe scurt, ar fi vorba despre discurs din punctul de vedere al instituționalizării sale. Voi numi *arhivă* nu totalitatea textelor conservate de o civilizație și nici ansamblul urmelor care au putut fi salvate de la dezastrul ei, ci jocul regulilor care determină, într-o cultură, apariția și dispariția enunțurilor, remanența și ștergerea lor, existența lor paradoxală de *evenimente* și *lucruri*. A analiza faptele de discurs în elementul general al arhivei înseamnă a le considera nu ca *documente* (ale unei semnificații ascunse sau ale unei reguli de construcție), ci ca *monumente*; înseamnă – în afara oricărei

metafore geologice, fără nici cel mai mic gest spre începutul unei *archè* – a face ceva ce am putea să numim, conform drepturilor ludice ale etimologiei, o *arheologie*.

Aceasta este, cu aproximație, problematica din *Istoria nebuniei*, *Nașterea clinicii* și *Cuvintele și lucrurile*. Nici unul dintre aceste texte nu este autonom sau suficient prin el însuși; ele se sprijină unele pe altele, în măsura în care, de fiecare dată, este vorba de explorarea foarte parțială a unei regiuni limitate. Ele trebuie citite ca un ansamblu încă abia schițat de experimentări descriptive. Nu este, totuși, nevoie ca ele să fie justificate pentru faptul că sunt atât de parțiale și de lacunare, trebuie explicată opțiunea de care ascultă. Căci chiar dacă câmpul general al evenimentelor discursive nu permite nici un decupaj *a priori*, este totuși exclusă posibilitatea de a descrie în bloc toate relațiile caracteristice ale arhivei. Trebuie, deci, ca o primă aproximare, să acceptăm un decupaj provizoriu: o regiune inițială, pe care analiza o va da peste cap și o va reorganiza în momentul când va fi reușit să definească, înăuntrul ei, un ansamblu de relații. Această regiune, cum trebuie ea oare circumscrisă? Pe de o parte, trebuie, empiric, să alegem un domeniu în care relațiile riscă să fie numeroase, dense și relativ ușor de descris: și în ce altă regiune evenimentele discursive par a fi mai legate unele de altele, și conform unor relații mai ușor descifrabile, decât în ceea ce se desemnează, în general, cu termenul de știință? Dar, pe de altă parte, cum să-ți acorzi mai multe șanse de a surprinde într-un enunț nu momentul structurii sale formale și al legilor sale de construcție, ci pe acela al existenței și al regulilor sale de apariție dacă nu adresându-te unor grupuri puțin formalizate și în care enunțurile nu par a se genera prin reguli de sintaxă pură? în sfârșit, cum să fii sigur că nu te vei lăsa furat de toate acele unități sau sinteze negândite ce se referă la individul vorbitor, la subiectul discursului, la autorul textului, pe scurt, la toate aceste categorii antropologice? Dacă nu, poate, considerând tocmai ansamblul enunțurilor prin intermediul cărora aceste categorii s-au constituit – ansamblul enunțurilor care și-au ales ca „obiect" subiectul discursurilor (propriul lor subiect) și care s-au preocupat să-l desfășoare ca și câmp de cunoaștere?

Așa se explică privilegiul de fapt acordat acelui joc de discursuri despre care, foarte schematic, se poate spune că definește „științele despre om". Acesta nu este, însă, decât un privilegiu de pornire. Trebuie să păstrăm vii în memorie două fapte: că analiza evenimentelor discursive și descrierea arhivei nu se limitează

în nici un caz la un atare domeniu; și că, pe de altă parte, însuși decupajul acestui domeniu nu poate fi considerat ca definitiv și nici ca valabil în mod absolut; este vorba doar despre o primă aproximare care trebuie să permită evidențierea unor relații care riscă să șteargă limitele acestei prime schițe. Or, mă văd nevoit să recunosc că acest proiect de descriere, așa cum încerc să-l circumscriu în momentul de față, se află el însuși prins în regiunea pe care încerc, ca prim demers, s-o analizez. Și care riscă să se disocieze sub efectul analizei. Interoghez atât de strania și de problematica configurație a științelor umaniste de care discursul meu se află el însuși legat. Analizez spațiul în care vorbesc. Mă expun desfacerii și recompunerii acelui loc care îmi indică reperele prime ale propriului meu discurs; mă preocup să-i disociez reperele vizibile și să-i clatin imobilitatea de suprafață; risc, prin urmare, să provoc, în orice clipă, sub fiecare dintre cuvintele mele, întrebarea despre locul său de naștere: căci tot ceea ce spun ar putea să aibă ca efect deplasarea locului de unde o spun. Astfel încât la întrebarea: de unde pretinzi că vorbești, tu, care vrei să descrii – de atât de sus și de atât de departe – discursul celorlalți?, nu aș răspunde decât atât: am crezut că vorbesc din același loc cu aceste discursuri, și că definindu-le spațiul, îmi voi situa propriul discurs; acum, însă, trebuie să recunosc: de unde am arătat că ele vorbeau fără s-o spună, eu însumi nu mai pot să vorbesc, ci doar pornind de la această diferență, de la această infimă discontinuitate pe care deja discursul meu a lăsat-o în urma lui.

Formațiunile discursive și pozitivitățile

Am descris, deci, relații de coexistență între enunțuri. Am avut grijă să nu țin cont de nici una dintre unitățile cu privire la ele care puteau fi propuse și pe care tradiția mi le punea la dispoziție: opera unui autor, coeziunea unei epoci sau evoluția unei științe. M-am menținut la simpla prezență a evenimentelor vecine cu propriul meu discurs – fiind sigur că voi avea de-a face cu un ansamblu de-acum coerent dacă voi fi reușit să descriu, între ele, un sistem de relații.

Mi s-a părut, mai întâi, că anumite enunțuri ar putea forma un ansamblu în măsura în care se referă la un singur și același obiect. La urma urmelor, enunțurile care privesc nebunia, de pildă, nu au în nici un caz același nivel formal (sunt departe de

a se supune, toate, criteriilor cerute pentru un enunț științific); nu aparțin toate aceluiași câmp semantic (unele țin de semantica medicală, altele de semantica juridică sau administrativă, altele folosesc un lexic literar), dar se raportează, toate, la acel obiect ce se profilează în diferite feluri în experiența individuală și socială ce poate fi desemnată prin termenul de nebunie. îți dai seama însă repede că unitatea obiectului nu permite individualizarea unui ansamblu de enunțuri și stabilirea, între acestea, a unui relații în același timp descriptive și constante. Și aceasta din două motive. O dată, pentru că obiectul, departe de a fi acel ceva prin raportare la care se poate defini un ansamblu de enunțuri, este mai curând el însuși constituit de ansamblul acestor formulări; am greși dacă am căuta pe latura „maladiei mentale" unitatea discursului psihopatologic sau psihiatric; ne-am înșela sigur dacă i-am cere ființei înseși a acestei boli, conținutului său secret, adevărului său mut și închis în sine ce s-a spus la un moment dat cu privire la ea; maladia mentală a fost constituită de ansamblul a ceea ce a putut să se spună în grupul tuturor enunțurilor care o numeau, o decupau, o descriau, o explicau, îi povesteau dezvoltările, îi indicau diferitele corelații, o judecau și, eventual, îi dădeau cuvântul articulând, în numele ei, niște discursuri care trebuiau să treacă drept fiind ale ei. Mai mult, însă, decât atât: ansamblul de enunțuri care privesc nebunia, și care la drept vorbind o constituie, este departe de se referi la un singur obiect, de a-l fi format o dată pentru totdeauna și de a-l menține, la nesfârșit, ca propriul său orizont de idealitate inepuizabilă; obiectul impus ca și corelat al lor de către enunțurile medicale din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea nu este identic cu obiectul care se conturează prin intermediul sentințelor juridice sau al măsurilor polițienești; la fel, toate obiectele discursului psihopatologic au fost modificate de la Pinel și până la Esquirol sau Bleuler: nu despre aceleași maladii este vorba aici și dincolo – și asta în același timp deoarece codul perceptiv și tehnicile de descriere s-au schimbat, pentru că desemnarea nebuniei și decupajul ei general nu mai ascultă de aceleași criterii, pentru că funcția discursului medical, rolul său, practicile în care el este investit și care îl sancționează, distanța la care el se menține față de bolnav s-au modificat profund.

Din această multiplicitate de obiecte am putea, ar trebui, poate, să conchidem că nu este posibil să admitem, ca o unitate valabilă pentru constituirea unui ansamblu de enunțuri, „discursul referitor la nebunie". Ar trebui, poate, să ne rezumăm doar la acele

grupuri de enunțuri care au un singur și același obiect: discursurile despre melancolie sau cele despre nevroză. Ne-am da, însă, repede seama că, la rândul lor, fiecare dintre aceste discursuri și-a constituit propriul obiect și l-a lucrat până la a-l transforma în totalitate. Ceea ce face ca problema care se pune să fie aceea dacă unitatea unui discurs nu este cumva făcută, mai degrabă decât de permanența și de singularitatea unui obiect, de spațiul comun în care diverse obiecte se profilează și se transformă neîncetat . Relația caracteristică ce permite individualizarea unui ansamblu de enunțuri referitoare la nebunie ar fi atunci: regula apariției simultane sau succesive a diferitelor obiecte numite, descrise, analizate, apreciate sau judecate în cuprinsul acestuia; legea excluderii sau a implicării lor reciproce; sistemul care le guvernează transformarea. Unitatea discursurilor cu privire la nebunie nu se întemeiază pe existența obiectului „nebunie" sau pe constituirea unui orizont unic de obiectivitate; jocul regulilor este cel care face posibile, într-o epocă dată, apariția de descrieri medicale (cu obiectul lor), apariția unei serii de măsurii discriminatorii și represive (cu propriul lor obiect), apariția unui ansamblu de practici codificate sub formă de rețete și de medicații (cu obiectul lor specific); ansamblul regulilor este, prin urmare, cel care dă seama nu atât de obiectul însuși în identitatea sa, cât de ne-coincidența sa cu sine însuși, de perpetua sa diferență, de abaterea și de împrăștierea sa. în plus, unitatea discursurilor cu privire la nebunie o constituie jocul regulilor care definesc transformările acestor diferite obiecte, non-identitatea lor pe parcursul timpului, ruptura ce se produce în ele, discontinuitatea internă ce le suspendă permanența. în mod paradoxal, a defini un ansamblu de enunțuri în ce are el mai individual nu constă în a-i individualiza obiectul, a-i fixa identitatea, a-i descrie acele caractere pe care el le păstrează permanent; ci, din contră, în a descrie împrăștierea acestor obiecte, a surprinde toate interstițiile ce le despart, a măsura distanțele ce domnesc între ele – cu alte cuvinte, în a le formula legea de repartiție. Acest sistem eu nu-l voi numi „domeniu" de obiecte (căci cuvântul acesta implică mai curând unitatea, închiderea, vecinătatea apropiată decât răspândirea și dispersia); îi voi da, oarecum arbitrar, denumirea de *referențial*; și voi spune, de pildă, că „nebunia" nu este obiectul (sau referentul) comun unui grup de propoziții, ci referențialul sau legea de împrăștiere a diferitelor obiecte sau referenți puși în joc de un ansamblu de enunțuri, a căror unitate se găsește definită tocmai de această lege.

Al doilea criteriu care ar putea fi folosit pentru constituirea de ansambluri discursive ar fi tipul de enunțare utilizat. Mi s-a părut, de exemplu, că știința medicală, cu începere din secolul al XIX-lea, se caracteriza mai puțin prin obiectele sau conceptele sale (dintre care unele au rămas identice, iar altele s-au transformat pe de-a-ntregul) cât printr-un anumit *stil*, printr-o anumită formă constantă a enunțării: am asista, astfel, la instaurarea unei științe descriptive. Pentru prima dată, medicina nu mai este constituită de un ansamblu de tradiții, observații și rețete eterogene, ci de un corpus de cunoștințe ce presupune o aceeași privire asupra obiectelor, un același cadrilaj al câmpului perceptiv, o aceeași analiză a faptului patologic în funcție de spațiul vizibil al corpului, un același sistem de transcriere a ceea ce e perceput în ceea ce se spune (același vocabular, același joc de metafore); mi s-a părut, pe scurt, că medicina se formaliza, dacă se poate spune astfel, ca o serie de enunțuri descriptive. Și aici, însă, această ipoteză de pornire a trebuit abandonată. A trebuit să recunosc că medicina clinică era în egală măsură un ansamblu de decizii politice, de decizii economice, de reglementări instituționale, de modele de învățare și un ansamblu de descrieri; că, în tot cazul, acesta din urmă nu putea fi abstras față de celălalt, și că enunțarea descriptivă nu era decât una dintre formulările prezente în marele discurs clinic. Să recunosc că această descriere n-a încetat să se deplaseze: fie pentru că, de la Bichat și până la patologia celulară, n-au mai fost descrise aceleași lucruri; fie pentru că, de la inspecția vizuală, auscultare și palpare până la folosirea microscopului și a testelor biologice, sistemul informației s-a modificat; fie pentru că, de la corelația anatomo-clinică simplă și până la analiza fină a proceselor fiziopatologice, lexicul semnelor și descifrarea lor au fost în totalitate reconsiderate; fie, în sfârșit, pentru că medicul a încetat, puțin câte puțin, să mai fie el însuși locul de înregistrare și de interpretare a informației, și pentru că alături de el, în afara lui, s-au constituit mase documentare, instrumente de corelare și tehnici de analiză care îi stau, desigur, la dispoziție, dar care-i modifică, față de bolnav, poziția sa de subiect privitor.

Toate aceste alterări care ne fac, poate, să ieșim astăzi din medicina clinică s-au depus lent, de-a lungul secolului al XIX-lea, în interiorul discursului clinic și în spațiul desenat de acesta. Dacă am vrea să definim acest discurs cu ajutorul unei forme codificate de enunțare (de exemplu, descrierea unui anumit număr de elemente determinate pe suprafața corpului, care sunt inspectate

de ochiul, urechea și degetele medicului; identificarea unităților signaletice și a semnelor complexe; estimarea semnificației lor probabile; prescrierea terapeuticii corespunzătoare), ar fi nevoiți să recunoaștem că medicina clinică s-a descompus imediat ce a apărut și că n-a avut parte de formulare decât la Bichat și Laennec. în fapt, unitatea discursului clinic nu este dată de o formă determinată de enunțuri, ci de ansamblul regulilor care au făcut simultan sau succesiv posibile niște descrieri pur perceptive, dar și niște observații mediate de instrumente, protocoale de experiențe de laborator, calcule statistice, constatări epidemiologice sau demografice, regulamente instituționale, decizii politice. Tot acest ansamblu nu poate să se supună unui model unic de înlănțuire lineară: este vorba de un grup de enunțări diverse, care sunt departe de a asculta de aceleași reguli formale, departe de a avea aceleași exigențe de validare, departe de a avea aceeași funcție operatorie. Ceea ce se cuvine să caracterizăm ca medicină clinică este tocmai coexistența acestor enunțuri risipite și eterogene; este sistemul care le guvernează repartiția, sprijinul pe care ele îl găsesc unele pe altele, modul în care se presupun sau se exclud, transformarea pe care o suportă, jocul înlocuirilor, dispunerii și substituirii lor. Se poate face foarte bine să coincidă în timp apariția discursului cu introducerea în medicină a unui tip privilegiat de enunțare. însă acesta nu are un rol constituant sau normativ. Dincoace de acest eveniment și de jur împrejurul său se desfășoară un ansamblu de forme enunțiative diverse: și tocmai regula generală a acestei desfășurări este cea care constituie, în individualitatea sa, discursul clinic. Regula de formare a acestor enunțuri în eterogenitatea lor, în imposibilitatea lor chiar de a se integra într-un singur lanț sintactic, este ceea ce voi numi *abaterea enunțiativă*. Și voi spune că medicina clinică se caracterizează, ca ansamblu discursiv individualizat, prin abaterea sau legea de dispersie care guvernează diversitatea enunțurilor sale.

Cel de-al treilea criteriu în funcție de care ar putea fi stabilite grupuri unitare de enunțuri este existența unui joc de concepte permanente și coerente între ele. Se poate presupune, de pildă, că analiza limbajului și a faptelor gramaticale se baza, la clasici (începând cu Lancelot și până la sfârșitul secolului al XVIII-lea) pe un număr definit de concepte al căror conținut și utilizare erau stabilite o dată pentru totdeauna: conceptul de judecată, definit ca forma generală și normativă a oricărei fraze, conceptele de subiect și de atribut, grupate sub categoria mai generală de nume,

conceptul de verb, utilizat ca echivalent al conceptului de copulă logică, conceptul de cuvânt, definit ca semn al unei reprezentări. Am putea să reconstituim, astfel, arhitectura conceptuală a gramaticii clasice. Dar, și aici, am întâlni repede niște limite: cu astfel de elemente de-abia dacă am putea, desigur, să descriem analizele făcute de autorii de la Port-Royal. Și repede am fi obligați să constatăm apariția unor noi concepte; unele dintre ele sunt derivate, poate, din primele, dar celelalte le sunt eterogene și unele chiar incompatibile. Noțiunea de ordine sintactică naturală sau inversată și aceea de complement (introdusă la începutul secolului al XVIII-lea de Beauzée) mai pot, fără îndoială, să se integreze în sistemul conceptual al gramaticii de la Port-Royal. Dar nici ideea unei valori originar expresive a sunetelor, nici aceea a unei cunoașteri primitive ascunse în cuvinte și transmise în mod obscur de acestea și nici aceea a unei regularități în evoluția istorică a consoanelor nu pot fi deduse din jocul de concepte utilizate de gramaticienii secolului al XVIII-lea. Mai mult chiar: concepția despre verb înțeles ca simplu nume desemnând o acțiune sau o operație, definirea frazei nu ca propoziție atributivă, ci ca o serie de elemente designative al căror ansamblu reproduce o reprezentare, toate acestea sunt strict incompatibile cu ansamblul conceptelor de care Lancelot sau Beauzée puteau să se folosească. în aceste condiții, trebuie oare să presupunem că gramatica nu constituie decât în aparență un ansamblu coerent? Și că tot acest ansamblu de enunțuri, analize, descrieri, principii, consecințe și deducții, care s-a perpetuat sub această denumire mai bine de un secol, nu reprezintă decât o falsă unitate?

În fapt, dincoace de toate conceptele mai mult sau mai puțin eterogene ale gramaticii clasice, este posibil să definim un sistem comun care să dea seama nu numai de apariția lor, ci și de dispersia și, eventual, de incompatibilitatea lor. Acest sistem nu este constituit din concepte mai generale și mai abstracte decât cele care apar la suprafață și sunt mânuite la vedere; ci mai degrabă dintr-un ansamblu de reguli de formare a conceptelor. Acest ansamblu se subîmparte la rândul lui în patru grupuri subordonate. Există grupul care guvernează formarea conceptelor ce permit descrierea și analizarea frazei ca o unitate în care elementele (cuvintele) nu sunt pur și simplu juxtapuse, ci raportate unele la altele; acest ansamblu de reguli reprezintă ceea ce am putea să numim teoria *atribuirii*; și fără ca ea însăși să se modifice, această teorie a atribuirii a putut să producă conceptele de verb-copulă, acela de

verb-nume specific al acțiunii sau acela de verb-legătură a elementelor reprezentării. Există, apoi, grupul care guvernează formarea conceptelor ce permit descrierea raporturilor dintre diferitele elemente semnificante ale frazei și diferitele elemente a ceea ce este reprezentat prin intermediul acestor semne; aceasta este teoria *articulării*, care poate, prin unitatea sa specifică, să dea seama de concepte atât de diferite precum cel de cuvânt ca rezultat al unei analize a gândirii și cel de cuvânt ca instrument cu ajutorul căruia se poate efectua o astfel de analiză. Teoria *desemnării* guvernează apariția unor concepte precum cel de semn arbitrar și convențional (permițând, prin urmare, construirea unei limbi artificiale), dar și cel de semn spontan, natural, nemijlocit și imediat încărcat cu valoare expresivă (permițând, astfel, reintroducerea instanței limbii în devenirea, reală sau ireală, a umanității). În sfârșit, teoria *derivării* dă seama de formarea unui joc de noțiuni foarte dispersate și foarte eterogene: ideea unei imobilități a limbii, care nu este supusă schimbării decât ca urmare a unor accidente exterioare; ideea unei corelații istorice între devenirea limbii și capacitățile de analiză, de reflecție și de cunoaștere ale indivizilor; ideea unui raport reciproc între instituțiile politice și complexitatea gramaticii; ideea unei determinări circulare între formele limbii, ale scrierii, ale cunoașterii și științei, ale organizării sociale și, în sfârșit, ale progresului istoric; ideea poeziei înțeleasă nu ca un anumit mod de utilizare a vocabularului și gramaticii, ci ca o mișcare spontană a limbii deplasându-se prin spațiul imaginației umane, care prin natura sa este metaforică. Aceste patru „teorii" – care reprezintă tot atâtea scheme de formare a conceptelor – întrețin relații descriptibile (ele se presupun reciproc; se opun două câte două; derivă una din alta și, înlănțuindu-se, leagă într-o singură figură discursuri care nu pot fi nici unificate și nici suprapuse). Ele constituie ceea ce am putea să numim o *rețea teoretică*. Prin acest termen nu trebuie să se înțeleagă un grup de concepte fundamentale care le-ar regrupa pe toate celelalte și ar permite reintroducerea lor în unitatea unei arhitecturi deductive: ci mai curând legea generală a împrăștierii, eterogenității și incompatibilității lor (simultane sau succesive): regula insurmontabilei lor pluralități. Iar dacă în gramatica generală ne este ușor să recunoaștem un ansamblu individualizabil de enunțuri, e în măsura în care toate conceptele ce figurează în cuprinsul ei, care se înlănțuie, se intersectează, interferează, se izgonesc unele pe altele, se maschează, se risipesc sunt formate plecând de la una și aceeași rețea teoretică.

Se poate încerca, în sfârșit, constituirea unor unități de discurs pornind de la o identitate de opinie. în „științele umane", sortite polemicii, oferite jocului preferințelor și intereselor, atât de permeabile la teme filosofice și morale, atât de prompte, uneori, pentru utilizări politice și atât de învecinate de anumite dogme religioase, este legitim, într-o primă instanță, să presupunem că o anumită tematică este capabilă să lege, și încă foarte strâns, asemeni unui organism ce are nevoile, forța internă și capacitatea sa de supraviețuire, un ansamblu de discursuri. Nu s-ar putea, de exemplu, constitui ca unitate tot ceea ce, de la Buffon și până la Darwin, a constituit discursul evoluționist? Temă mai mult filosofică decât științifică, mai apropiată de cosmologie decât de biologie; temă care mai curând a dirijat de la distanță niște cercetări decât a numit, acoperit și explicat niște rezultate; temă care întotdeauna presupunea mai mult decât se știa, dar care constrângea pornind de la opțiunea sa fundamentală de a transforma în cunoaștere discursivă ceea ce era schițat ca ipoteză sau ca exigență. N-am putea, oare, să vorbim la fel și despre ideea fiziocratică? Idee care postula, mai presus de orice demonstrație și înaintea oricărei analize, caracterul natural al celor trei rente funciare; care presupunea, prin urmare, primatul economic și politic al proprietății agrare; care excludea orice fel de analiză a mecanismelor producției industriale; care implica, în schimb, descrierea circuitului banilor în interiorul unui stat, a distribuției lor între diferitele categorii sociale și a canalelor pe care reveneau la producător; care l-a determinat, până la urmă, pe Ricardo să-și pună întrebări despre cazul în care această triplă rentă n-ar apărea, despre condițiile în care ea s-ar putea forma și să denunțe, în consecință, arbitrarul temei fiziocratice.

Plecând, însă, de la o atare tentativă, ajungem la două constatări inverse și complementare. într-un caz, același fapt de opinie, aceeași tematică și aceeași opțiune se articulează plecând de la două jocuri de concepte, de la două tipuri de discurs, de la două câmpuri de obiecte perfect diferite: ideea evoluționistă, în formularea ei cea mai generală, este poate aceeași la Benoât de Maillet, Bordeu sau Diderot, și la Darwin; în fapt însă, ceea ce o face posibilă și coerentă nu este deloc de același ordin aici și acolo. în secolul al XVIII-lea, ideea evoluționistă reprezintă o opțiune ce se efectuează pornind de la două posibilități bine determinate: fie se admite că înrudirea dintre specii formează o continuitate dată pe de-a-ntregul încă din start, și că numai catastrofele naturii, nu-

mai istoria dramatică a Pământului, numai bulversările provocate de un timp extrinsec au întrerupt-o și, parcă, sfâșiat-o (și atunci acest timp este cel care creează discontinuitatea, ceea ce exclude evoluționismul); fie se admite că timpul creează continuitatea, că schimbările naturii sunt cele care constrâng speciile să capete caractere diferite de cele care le fuseseră date la pornire: astfel încât tabloul aproape continuu al speciilor devine un fel de aplatizare, sub privirile naturalistului, a unei întregi mase de timp. în secolul al XIX-lea, ideea evoluționistă reprezintă o opțiune care nu mai are în vedere constituirea tabloului speciilor, ci modalitățile de interacțiune între un organism ale cărui elemente sunt toate solidare și un mediu care-i oferă condițiile reale de viață. O singură „idee", pornind, însă, de la două sisteme de opțiune.

În cazul fiziocrației, din contră, se poate spune că alegerea lui Quesnay se bazează exact pe același sistem de concepte ca și concepția opusă, susținută de cei pe care i-am putea numi utilitariști. în acea epocă, analiza bogățiilor comporta un joc de concepte relativ limitat și care era admis de toți (se dădea aceeași definiție monedei, care era un semn și nu avea valoare decât grație materialității necesare practic a acestui semn; se dădea aceeași explicație a unui preț prin mecanismul trocului și prin cantitatea de muncă necesară pentru obținerea mărfii; se fixa în același fel prețul unei munci depuse: cât costa întreținerea unui muncitor și a familiei sale pe timpul muncii). Iar pornind de la acest joc conceptual unic, existau două modalități de a explica formarea valorii, după cum se pleca de la schimb sau de la retribuirea zilei de muncă. Aceste două posibilități înscrise în teoria economică și în regulile jocului său conceptual au dus la apariția, pornindu-se de la aceleași elemente, a două opinii diferite.

Am greși cu siguranță, așadar, dacă am căuta în aceste fapte de opinie niște principii de individualizare a unui discurs. Ceea ce definește unitatea istoriei naturale nu este permanența unor idei precum aceea de evoluție; ceea ce definește unitatea discursului economic din secolul al XVIII-lea nu este conflictul dintre fiziocrați și utilitariști, sau dintre partizanii proprietății funciare și partizanii comerțului și industriei. Ceea ce ne permite să individualizăm un discurs și să-i acordăm o existență independentă este sistemul punctelor de alegere pe care el îl lasă liber pornind de la un câmp de obiecte date, de la o gamă enunțiativă determinată și de la un joc de concepte definite în conținutul și în utilizarea care li se dă. Ar fi, prin urmare, insuficient să căutăm într-o opțiune teoretică

fundamentul general al unui discurs și forma globală a identității sale istorice: căci aceeași opțiune poate să apară în două tipuri de discurs; și un singur discurs poate să prilejuiască mai multe opțiuni diferite. Nici permanența în timp a opiniilor și nici dialectica conflictelor lor nu sunt suficiente pentru a individualiza un ansamblu de enunțuri. Pentru aceasta, trebuie să se poată repera repartiția punctelor de alegere și să se definească, mai jos de orice opțiune, un *câmp de posibilități strategice*. Dacă analiza fiziocraților face parte din același grup de discursuri ca și analiza utilitariștilor nu este pentru că trăiau cu toții în aceeași epocă, nici pentru că se înfruntau înăuntrul aceleiași societăți și nici pentru că interesele lor se întrețeseau în aceeași economie, ci pentru că cele două opțiuni ale lor țineau de una și aceeași repartiție a punctelor de alegere, de unul și același câmp strategic. Acest câmp nu reprezintă totalul elementelor aflate în conflict și nici o obscură unitate divizată împotriva ei înseși și refuzând să se recunoască sub masca fiecărui adversar, ci legea de formare și de dispersie a tuturor opțiunilor posibile.

Iată-ne, pe scurt, în prezența a patru criterii care permit recunoașterea unor unități discursive care nu sunt deloc unitățile tradiționale (fie că e vorba de „text", de „operă" sau de „știință"; sau fie că e vorba de domeniul sau de forma discursului, de conceptele pe care acesta le utilizează sau de opțiunile pe care le manifestă). Aceste patru criterii nu numai că nu sunt incompatibile, dar se solicită unele pe altele: primul definește unitatea unui discurs prin regula de formare a tuturor *obiectelor* sale; al doilea, prin regula de formare a tuturor tipurilor sale *sintactice*; al treilea, prin regula de formare a tuturor elementelor sale *semantice*; al patrulea, prin regula de formare a tuturor eventualităților sale *operatorii*. Toate aspectele discursului sunt, în felul acesta, acoperite. Și atunci când, într-un grup de enunțuri, pot fi reperate și descrise *un* referențial, *un* tip de abatere enunțiativă, *o* rețea teoretică și *un* câmp de posibilități strategice, putem fi siguri că ele fac parte din ceea ce am putea numi o *formațiune discursivă*. Această formațiune grupează o întreagă populație de evenimente enunțiative. Ea nu coincide, firește, nici în criteriile, nici în limitele și nici în relațiile sale interne cu unitățile imediate și vizibile sub care ne-am obișnuit să grupăm enunțurile. Ea evidențiază, printre fenomenele enunțării, raporturi rămase până acum în umbră și care nu erau transcrise imediat la suprafața discursurilor. Ceea ce ele scot la lumină nu este, însă, un secret, unitatea unui sens ascuns sau o formă

generală și unică; ci un sistem reglat de diferențe și împrăștieri. Acest sistem cu patru niveluri, care guvernează o formațiune discursivă și trebuie să dea seama nu de elementele sale comune, ci de jocul abaterilor, interstițiilor și distanțelor sale – de spațiile sale albe, întrucâtva, mai curând decât de suprafețele sale pline –, este ceea ce îmi propun să numesc *pozitivitatea* sa.

Cunoașterea

În punctul de pornire, problema era aceea de a defini, sub formele pripit admise de sinteză, niște unități pe care ar fi legitim să le instaurăm în câmpul atât de vast al evenimentelor enunțiative. La această întrebare, m-am străduit să dau un răspuns care să fie empiric (și articulat pe niște anchete precise) și critic (deoarece el privea locul de unde eu puneam întrebarea, regiunea care o situa, unitatea spontană în interiorul căreia eu puteam să cred că vorbesc). De aici, toate acele investigații în domeniul discursurilor care instaurau, sau pretindeau a instaura o cunoaștere „științifică" cu privire la omul viu, vorbitor și muncitor. Aceste investigații au scos la iveală ansambluri de enunțuri pe care le-am denumit „formațiuni discursive", și sisteme care, sub denumirea de „pozitivități", trebuie să dea seamă de aceste ansambluri. în total, însă, nu am făcut oare pur și simplu o istorie a „științelor" despre om – sau, dacă vreți, a acelor cunoștințe inexacte a căror acumulare n-a reușit încă să constituie o știință? N-am rămas oare prins în decupajul lor aparent și în sistemul pe care ele pretind a și-l da lor însele? N-am făcut oare un fel de epistemologie critică a acestor figuri care nu este sigur că merită cu adevărat denumirea de științe?

În realitate, formațiunile discursive care au fost decupate și descrise nu coincid exact cu delimitarea acestor științe (sau a acestor pseudo-științe). Fără îndoială că pornind tocmai de la existența, la ora actuală, a unui discurs care își spune psihopatologic (și care poate avea, în opinia unora, pretenția de a fi științific) am inițiat ancheta asupra istoriei nebuniei; fără îndoială, de asemenea, că pornind tocmai de la existența unei economii politice și a unei lingvistici (cărora unii pot foarte bine să le conteste criteriile de rigurozitate științifică) m-am apucat să analizez ceea ce, în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, s-a putut spune cu privire la bogății, monedă, schimburi, cu privire la semnele lingvistice și la

funcționarea cuvintelor. Dar pozitivitățile obținute la capătul acestei analize și formațiunile discursive pe care acestea le grupează nu acoperă același spațiu ca aceste discipline și nu se articulează la fel ca ele; mai mult chiar, ele nu se suprapun peste ceea ce putea fi considerat ca știință, sau ca formă autonomă a discursului, în epoca studiată. Astfel, sistemul de pozitivitate analizat în *Istoria nebuniei* nu dă seama în exclusivitate, și nici măcar într-un mod privilegiat, de ceea ce medicii au putut să afirme, în acea epocă, despre maladia mentală; el definește mai degrabă referențialul, gama enunțiativă, rețeaua teoretică, punctele de alegere care au făcut posibile în chiar dispersia lor enunțurile medicale, regulamentele instituționale, măsurile administrative, textele juridice, expresiile literare, formulările filosofice. Formațiunea discursivă constituită și descrisă de analiză depășește cu mult ceea ce ar putea fi povestit ca fiind preistoria psihopatologiei sau geneza conceptelor sale.

În *Cuvintele și lucrurile*, situația e inversă. Pozitivitățile obținute prin descriere izolează niște formațiuni discursive care sunt mai restrânse decât domeniile științifice recunoscute într-o primă instanță. Sistemul istoriei naturale ne permite să dăm seama de un anumit număr de enunțuri despre asemănarea și diferența dintre ființe, despre constituirea caracterelor specifice sau generice, despre repartizarea înrudirilor în spațiul general al tabloului; dar nu acoperă nici analizele mișcării involuntare, nici teoria genurilor și nici explicațiile chimice ale creșterii. Existența, autonomia, consistența internă și limitarea acestei formațiuni discursive sunt tocmai câteva dintre motivele pentru care o știință generală a vieții nu s-a constituit în epoca clasică. La fel, pozitivitatea care, în aceeași epocă, a guvernat analiza bogățiilor nu determina toate enunțurile privitoare la schimburi, la circuitele comerciale și la prețuri: ea lăsa pe dinafară „aritmeticile politice", care nu au pătruns în câmpul teoriei economice decât mult mai târziu, atunci când un nou sistem de pozitivitate a făcut posibilă și necesară introducerea acestui tip de discurs în analiza economică. Nici gramatica generală nu dă seama de tot ce s-a putut afirma cu privire la limbaj în epoca clasică (fie de către exegeții textelor religioase, de către filosofi sau de către teoreticienii operei literare). în nici unul dintre aceste trei cazuri nu era vorba de a regăsi ceea ce oamenii au putut să gândească despre limbaj, despre bogății sau despre viață într-o epocă în care, lent și fără prea mult zgomot, se constituiau o biologie, o economie și o filologie; nu era vorba nici de a descoperi ce mai era încă eroare, prejudecată, confuzie,

fantasmă poate în niște concepte pe cale de a se forma: nu era vorba de a ști cu prețul căror tăieturi sau al căror refulări o știință sau cel puțin o disciplină cu pretenții științifice urma în sfârșit să se constituie pe un sol atât de impur. Era vorba de a face să apară sistemul acestei „impurități" – sau mai curând, căci cuvântul acesta nu poate să aibă semnificație în această analiză, de a da seama de apariția simultană a unui anumit număr de enunțuri al căror nivel de științificitate, a căror formă, al căror grad de elaborare pot să ne pară, retrospectiv, eterogene.

Formațiunea discursivă analizată în *Nașterea clinicii* reprezintă un al treilea caz. Ea este mult mai largă decât discursul medical în înțeles strict (teoria științifică a bolii, a formelor și a determinărilor sale, a instrumentelor sale terapeutice); ea înglobează o serie întreagă de reflecții politice, programe de reformă, măsuri legislative, regulamente administrative, considerații morale, dar, pe de altă parte, ea nu integrează tot ceea ce, în epoca studiată, se putea cunoaște despre corpul uman, despre funcționarea sa, despre corelațiile sale anatomopatologice și despre perturbările pe care putea să le conțină. Unitatea discursului clinic nu este câtuși de puțin unitatea unei științe sau a unui ansamblu de cunoștințe încercând să-și confere un statut științific. Este o unitate complexă: e cu neputință să-i aplicăm criteriile cu ajutorul cărora noi putem – sau cel puțin credem că putem – să deosebim o știință de alta (fiziologia de patologie, de pildă), o știință mai elaborată de una mai puțin elaborată (biochimia de neurologie, de pildă), un discurs cu adevărat științific (precum hormonologia) de o simplă codificare a experienței (precum semiologia), o adevărată știință (precum microbiologia) de o falsă știință (precum frenologia). Clinica nu reprezintă nici o adevărată știință, nici o falsă știință, chiar dacă, în numele criteriilor noastre contemporane, noi ne-am putea lua dreptul de a recunoaște ca adevărate unele dintre enunțurile sale și ca false, altele. Ea este un ansamblu enunțiativ în același timp teoretic și practic, descriptiv și instituțional, analitic și reglementar, alcătuit atât din inferențe cât și din decizii, din afirmații și din decrete.

Formațiunile discursive nu sunt, prin urmare, nici științe actuale în curs de gestație și nici științe recunoscute odinioară ca atare și căzute apoi în desuetudine și abandonate în funcție de noile exigențe ale criteriilor noastre. Sunt unități de o natură și de un nivel diferite de ceea ce se numește astăzi (sau de ceea ce s-a putut, odată, numi) o știință. Pentru a le caracteriza, distincția

științific/non-științific nu e pertinentă: ele sunt, din punct de vedere epistemologic, neutre. Cât despre sistemele de pozitivitate ce le asigură gruparea unitară, ele nu sunt structuri raționale, nu sunt nici jocuri, echilibre, opoziții sau dialectici între formele de raționalitate și anumite constrângeri iraționale; distincția dintre rațional și opusul său nu este pertinentă pentru a le descrie: căci ele nu sunt legi de inteligibilitate, ci legi de formare ale unui întreg ansamblu de obiecte, de tipuri de formulare, de concepte, de opțiuni teoretice care sunt investite în instituții, în tehnici, în comportamente individuale sau colective, în operațiuni politice, în activități științifice, în ficțiuni literare, în speculații teoretice. Ansamblul astfel format pornind de la sistemul de pozitivitate și manifestat în unitatea unei formațiuni discursive este ceea ce am putea să numim o cunoaștere (*un savoir*). Cunoașterea nu este o sumă de cunoștințe – căci despre acestea trebuie să putem spune întotdeauna că sunt adevărate sau false, exacte sau nu, aproximate sau definite, contradictorii sau coerente; nici una dintre aceste distincții nu e pertinentă pentru a descrie cunoașterea, care reprezintă ansamblul elementelor (obiecte, tipuri de formulare, concepte și opțiuni teoretice) formate, plecând de la una și aceeași pozitivitate, în câmpul unei formațiuni discursive unitare.

Iată-ne, acum, în prezența unei figuri complexe. Ea poate și trebuie să fie analizată în același timp ca o formațiune de enunțuri (când luăm în considerare populația de evenimente discursive care fac parte din ea), ca o pozitivitate (când luăm în considerare sistemul ce guvernează, în dispersia lor, obiectele, tipurile de formulare, conceptele și opiniile care sunt puse în joc în aceste enunțuri), ca o cunoaștere (când considerăm aceste obiecte, tipuri de formulare, concepte și opinii așa cum sunt ele investite într-o știință, într-o rețetă tehnică, într-o instituție, într-o narațiune romanescă, într-o practică juridică sau politică etc.). Cunoașterea/*savoir* nu se analizează în termeni de cunoștințe; nici pozitivitatea în termeni de raționalitate; și nici formațiunea discursivă în termeni de știință. Iar descrierii lor nu i se poate cere să fie echivalentă cu o istorie a cunoștințelor, cu o geneză a raționalității sau cu epistemologia unei științe.

Nu este, însă, mai puțin adevărat că între științe (cu structurile lor de raționalitate și suma cunoștințelor lor) și formațiunile discursive (cu sistemul lor de pozitivitate și câmpul lor de cunoaștere) pot fi descrise un anumit număr de raporturi. Căci este cât se poate de adevărat că numai niște criterii formale pot să decidă cu privire

la științificitatea unei științe, adică să definească condițiile care o fac posibilă ca știință; ele nu pot da niciodată seama de existența ei de fapt, adică de apariția ei istorică, de evenimentele, episoadele, obstacolele, disensiunile, așteptările, întârzierile și facilitățile care au putut să marcheze destinul său efectiv. Dacă, de exemplu, a trebuit să așteptăm sfârșitul secolului al XVIII-lea pentru ca un concept precum cel de viață să devină fundamental în analiza ființelor vii, sau dacă reperarea asemănărilor dintre latină și sanscrită n-a dat naștere mai înainte de Bopp unei gramatici istorice și comparate, sau dacă constatarea leziunilor intestinale în afecțiunile „febrile" n-a ocazionat, înainte de începutul secolului al XIX-lea, unei medicini anatomopatologice, motivul nu este de căutat nici în structura epistemologică a științei biologice în general, sau al științei gramaticale, sau al științei medicale; și nici în eroarea în care s-ar fi încăpățânat vreme îndelungată orbirea oamenilor; ea rezidă în morfologia cunoașterii, în sistemul pozitivităților, în alcătuirea internă a formațiunilor discursive. Mai mult, tocmai în elementul cunoașterii (*savoir*) se determină condițiile de apariție ale unei științe, sau cel puțin ale unui ansamblu de discursuri care acceptă sau revendică modelele de științificitate: dacă vedem formându-se, către începutul secolului al XIX-lea, sub denumirea de economie politică, un ansamblu de discursuri care își dau ele însele semne de științificitate și își impun un anumit număr de reguli formale; dacă, aproximativ în aceeași epocă, anumite discursuri se organizează după modelul discursurilor medicale, clinice și semiologice, pentru a se constitui ca psihopatologie, motivul nu trebuie să-l căutăm, retrospectiv, în aceste „științe" însele – fie în echilibrul lor actual sau în forma ideală către care se presupune că ele se îndreaptă; motivul nu poate fi căutat nici într-un pur și simplu proiect de raționalizare care s-ar fi format atunci în mintea oamenilor, dar care n-ar putea să-și asume ceea ce aceste discursuri au mai specific. Analiza acestor condiții de apariție, în câmpul cunoașterii (*savoir*) se cere desfășurată – la nivelul ansamblurilor discursive și al jocului pozitivităților.

Sub termenul general de „condiții de posibilitate" ale unei științe trebuie, prin urmare, să distingem două sisteme heteromorfe. Unul definește condițiile științei ca știință: se referă la domeniul de obiecte al acesteia, la tipul de limbaj pe care-l utilizează, la conceptele de care dispune sau pe care încearcă să le definească; definește regulile formale și semantice care sunt cerute pentru ca un enunț să poată să aparțină acestei științe; este impus fie de

către știința în chestiune, în măsura în care aceasta își impune sieși propriile norme, fie de către o altă știință, în măsura în care aceasta se impune în fața celei dintâi ca model de formalizare: oricum însă, aceste condiții de științificitate sunt interioare discursului științific în general și nu pot fi definite decât de el. Celălalt sistem privește posibilitatea unei științe în existența ei istorică. îi este exterior și nesuperpozabil. El se constituie dintr-un câmp de ansambluri discursive care nu au nici același statut, nici același decupaj, nici aceeași organizare și nici aceeași funcționare ca științele pe care le ocazionează. Nu trebuie să vedem în aceste ansambluri discursive o rapsodie de false cunoștințe, de teme arhaice, de figuri iraționale, pe care științele, în suveranitatea lor, le-ar împinge definitiv în noaptea unei preistorii. Nu trebuie nici să ni le imaginăm ca schița unor viitoare științe care ar fi încă repliate, în mod confuz, asupra propriului lor viitor și care ar vegeta, o vreme, în amorțeala germinațiilor tăcute. Nu trebuie, în sfârșit, să le concepem ca singurul sistem epistemologic de care ar fi capabile aceste false, sau cvasi-, sau pseudo-științe care sunt științele umaniste. Este vorba, în realitate, de niște figuri care au propria lor consistență, propriile lor legi de formare și alcătuirea lor autonomă. A analiza aceste formațiuni discursive, pozitivitățile și cunoașterea ce le corespund nu înseamnă a atribui forme de științificitate, ci a parcurge un câmp de determinare istorică care trebuie să dea seama, în apariția, remanența, transformarea și, dacă e cazul, dispariția lor de niște discursuri dintre care unele mai sunt recunoscute și azi ca științifice, altele au pierdut acest statut, altele nu l-au dobândit niciodată, iar altele, în sfârșit, nici n-au avut vreodată pretenția de a-l dobândi. într-un cuvânt, cunoașterea (*savoir*) nu este știința în deplasarea succesivă a structurilor sale interne, ci câmpul istoriei sale efective.

Câteva observații

Analiza formațiunilor discursive și a sistemului lor de pozitivitate în elementul cunoașterii (*savoir*) nu privește decât anumite determinări ale evenimentelor discursive. Nu se pune problema constituirii unei discipline unitare care s-ar substitui tuturor celorlalte descrieri ale discursurilor și le-ar invalida în bloc. Este vorba, mai curând, de a da locul ce li se cuvine diferitelor tipuri de analiză deja cunoscute, și practicate, uneori, de vreme îndelungată; de a

le determina nivelul de funcționare și de eficacitate; de a le defini punctele de aplicare; și de a evita, până la urmă, iluziile pe care ele pot să le inducă. A evidenția dimensiunea cunoașterii (*savoir*) ca dimensiune specifică nu înseamnă a recuza diferitele analize ale științei, ci a desfășura, cât mai larg cu putință, spațiul în care ele se pot adăposti. înseamnă, mai presus de orice, a elimina două forme de extrapolare având, fiecare, un rol reductiv simetric și invers: extrapolarea epistemologică și extrapolarea genetică.

Extrapolarea *epistemologică* nu se confundă cu analiza (întotdeauna legitimă și posibilă) a structurilor formale care pot să caracterizeze un discurs științific. Ea lasă, cu toate acestea, să se presupună că aceste structuri sunt suficiente pentru a defini, pentru o știință, legea istorică a apariției și desfășurării sale. Extrapolarea *genetică* nu se confundă cu descrierea (întotdeauna legitimă și posibilă) a contextului – fie el discursiv, tehnic, economic sau instituțional – în care o știință a apărut; ea lasă, însă, să se presupună că organizarea internă a unei științe și normele sale formale pot fi descrise pornind de la condițiile sale externe. într-un caz, știința este însărcinată să dea seama de propria sa istorie; în celălalt, determinările istorice sunt cele însărcinate să dea seama de o științificitate. însă toate acestea înseamnă a ignora faptul că locul de apariție și de desfășurare al unei științe nu este nici această știință ea însăși repartizată conform unei succesiuni teleologice, nici un ansamblu de practici mute sau de determinări extrinseci, ci câmpul cunoașterii, cu ansamblul de relații care-l străbat. Această necunoaștere se explică, în fapt, prin privilegiul acordat la două tipuri de științe, care servesc în general drept modele când nu sunt, desigur, decât niște cazuri-limită. Există, într-adevăr, științe astfel făcute încât pot să reia fiecare dintre episoadele devenirii lor istorice în interiorul sistemului lor deductiv; istoria lor poate fi descrisă ca o mișcare de extindere laterală, apoi de reluare și de generalizare la un nivel mai înalt, astfel încât fiecare moment apare fie ca o regiune particulară, fie ca un grad definit de formalizare; succesiunile sunt abolite în beneficiul unor învecinări care nu le reproduc; iar datările se fac nevăzute pentru a face să apară sincronii care ignoră calendarul. Este cazul, evident, al matematicilor, în care algebra carteziană definește o regiune particulară în interiorul unui câmp care a fost generalizat de Lagrange, Abel și Galois; și în care metoda greacă a exhaustiunii pare contemporană cu calculul integralelor definite. Există, în schimb, științe care nu pot să își asigure unitatea de-a lungul timpului de-

cât prin nararea sau prin reluarea critică a propriei lor istorii: dacă, de la Fechner încoace, există o psihologie și numai una, dacă, de la Comte sau chiar de la Durkheim, există o singură sociologie, nu este în măsura în care, atâtor discursuri diverse, li se poate atribui o singură structură epistemologică (oricât de laxă ne-am putea-o imagina); ci în măsura în care sociologia sau psihologia și-au plasat, în orice moment, discursul în interiorul unui câmp istoric pe care ele însele îl parcurgeau la modul critic al confirmării sau invalidării. Istoria matematicii se află tot timpul pe punctul de a depăși limita descrierii epistemologice; epistemologia „științelor" de felul psihologiei sau al sociologiei se află tot timpul la limita unei descrieri genetice.

Iată de ce, departe de a constitui niște exemple privilegiate pentru analiza tuturor celorlalte domenii științifice, aceste două cazuri extreme riscă, mai degrabă, să inducă în eroare; de a nu lăsa să se vadă, atât în specificitatea și în raporturile lor, nivelul structurilor epistemologice și pe acela al determinărilor cunoașterii (*savoir*); faptul că orice știință (chiar și atât de intens formalizate precum matematicile) presupune un spațiu de istoricitate care nu coincide cu jocul formelor sale; dar că orice știință (fie ea tot atât de plină de empiricitate ca psihologia, și atât de îndepărtată de normele cerute pentru a constitui o știință) există în câmpul unei cunoașteri (*savoir*) care nu doar îi prescrie succesiunea episoadelor sale, ci îi determină, conform unui sistem care poate fi descris, legile de formare. Există, în schimb, științe „intermediare" – precum biologia, fiziologia, economia politică, lingvistica, filologia, patologia – care trebuie să servească drept modele: căci, prin ele, nu este posibil să confunzi într-o falsă unitate instanța cunoașterii (*savoir*) și forma științei și nici să eludezi momentul cunoașterii.

Pornind de aici, devine cu putință să situăm în posibilitatea lor, dar și să definim în limitele lor, un anumit număr de descrieri legitime ale discursului științific. Descrieri care nu se adresează cunoașterii ca instanță de formare, ci obiectelor, formelor de enunțare, conceptelor și, în fine, opiniilor pe care ea le suscită. Descrieri care nu vor rămâne, cu toate acestea, legitime decât cu condiția să nu pretindă a descoperi condițiile de existență a ceva de felul unui discurs științific. Astfel, este perfect legitim să descriem jocul opiniilor sau al opțiunilor teoretice care apar într-o știință sau despre o știință; trebuie să putem defini, pentru o epocă și un domeniu determinate, care sunt principiile de alegere, în ce fel (prin ce retorică sau prin ce dialectică) sunt ele manifestate, ascunse

sau justificate, cum se organizează și se instituționalizează câmpul polemicii, care sunt motivațiile care pot să-i determine pe indivizi; există, într-un cuvânt, loc pentru o *doxologie* care ar fi descrierea (sociologică sau lingvistică, statistică sau interpretativă) a faptelor de opinie. Există, însă, *iluzie doxologică* ori de câte ori această descriere este făcută să treacă drept analiză a condițiilor de existență ale unei științe. Această iluzie îmbracă două aspecte: ea admite că faptul de opinie, în loc să fie determinat de posibilitățile strategice ale jocurilor conceptuale, trimite direct la divergențele de interese sau de obișnuințe mentale ale indivizilor; opinia ar fi erupția non-științificului (a psihologicului, a politicului, a socialului, a religiosului) în domeniul specific al științei. Pe de altă parte însă, ea presupune faptul că opinia reprezintă nucleul central, focarul pornind de la care se desfășoară întregul ansamblu al enunțurilor științifice; opinia ar manifesta, astfel, instanța opțiunilor fundamentale (metafizice, religioase, politice) în raport cu care diferitele concepte ale biologiei, economiei sau lingvisticii n-ar fi decât versiunea superficială și pozitivă, transcrierea într-un vocabular determinat, masca oarbă la ea însăși. Iluzia doxologică reprezintă o modalitate de a eluda câmpul cunoașterii (*savoir*) ca loc și ca lege de formare a opțiunilor teoretice.

La fel de legitim este și să descriem, pentru o știință dată, unul dintre conceptele sau unul dintre ansamblurile sale conceptuale; definiția care i se dă, modul în care este utilizat, câmpul înăuntrul căruia se încearcă validarea lui, transformările la care este supus, felul în care este generalizat sau în care este transferat dintr-un domeniu în altul. Legitim este și să descriem, cu privire la o știință, formele de propoziții pe care aceasta le recunoaște ca valabile, tipurile de inferență la care recurge, regulile cu care se dotează pentru a lega enunțurile unele de altele sau pentru a le face echivalente, legile pe care le impune ca să le guverneze transformările sau substituțiile. Pe scurt, stabilirea semanticii și a sintaxei unui discurs științific este întotdeauna posibilă. Trebuie doar să ne păzim de ceea ce am putea să numim *iluzia formalizatoare*: adică să ne imaginăm că aceste legi de construcție sunt în același timp și de drept condiții de existență; că conceptele și propozițiile valabile nu sunt mai mult decât punerea în formă a unei experiențe sălbatice sau rezultatul unui travaliu asupra unor propoziții și concepte deja instaurate: că știința începe să existe doar de la un anumit grad de conceptualizare și de la o anumită formă în construcția și înlănțuirea propozițiilor; că, pentru a-i descrie emergența în câm-

pul discursurilor, este suficient să reperăm nivelul lingvistic care o caracterizează. Iluzia formalizatoare eludează cunoașterea (*savoir*) (rețeaua teoretică și repartiția enunțiativă) ca loc și ca lege de formare a conceptelor și a propozițiilor.

În sfârșit, este posibil și legitim să definim, printr-o analiză regională, domeniul de obiecte căruia i se adresează o știință. Și să-l analizăm fie în orizontul de idealitate pe care-l constituie știința (printr-un cod de abstractizare, prin reguli de manipulare, printr-un sistem de prezentare și de eventuală reprezentare), fie în lumea lucrurilor la care aceste obiecte fac referință: căci dacă este adevărat că obiectul biologiei sau acela al economiei politice se definește efectiv printr-o anumită structură de idealitate proprie acestor două științe, dacă ele nu sunt pur și simplu viața la care participă indivizii umani sau industrializarea căreia i-au fost artizani, aceste obiecte se referă la experiență sau la o fază determinată a evoluției capitaliste. Am greși, însă, dacă am crede (printr-o *iluzie a experienței*) că există regiuni sau domenii de lucruri care se oferă în mod spontan unei activități de idealizare și travaliului limbajului științific; că se desfășoară prin ele însele în ordinea în care istoria, tehnica, descoperirile, instituțiile și instrumentele umane au putut să le constituie sau să le pună în lumină; că întreaga elaborare științifică nu reprezintă decât o anumită modalitate de a citi, de a descifra, de a abstrage, de a descompune și recompune ceea ce este dat fie printr-o experiență naturală (și, prin urmare, cu valoare generală), fie printr-o experiență culturală (și, prin urmare, relativă și istorică). Există o iluzie care constă în a presupune că știința se înrădăcinează în plenitudinea unei experiențe concrete și trăite: că geometria elaborează un spațiu perceput, că biologia dă formă experienței intime a vieții sau că economia politică traduce la nivelul discursului teoretic procesele de industrializare; deci că referentul deține în el însuși legea obiectului științific. însă tot o iluzie e și să ne imaginăm că știința se stabilește printr-un gest de ruptură și de decizie, că ea se eliberează dintr-o dată de câmpul calitativ și de toate șoaptele imaginarului, prin violența (senină sau polemică) a unei rațiuni ce se întemeiază pe sine însăși în propriile sale aserțiuni: deci că obiectul științific începe să existe cu de la sine putere în propria-i identitate.

Dacă există în același timp raport și ruptură între analiza vieții și familiaritatea corpului, a suferinței, a bolii și a morții, dacă între economia politică și o anumită formă de producție există în același timp legătură și distanță, dacă, în general vorbind, știința se referă

la experiență și totuși se desprinde de ea, nu este din pricina unei determinări univoce și nici a unei rupturi suverane, constante și definitive. în fapt, aceste raporturi de referință și de distanță sunt specifice pentru fiecare discurs științific, și forma lor variază de-a lungul istoriei. Și aceasta pentru că ele însele sunt determinate de instanța specifică a cunoașterii (*savoir*). Aceasta definește legile de formare a obiectelor științifice și specifică, prin chiar acest fapt, legăturile și opozițiile dintre știință și experiență. Extrema lor proximitate, invincibila lor distanță nu sunt date la pornire; ele își au principiul în morfologia referențialului; acesta e cel care definește dispunerea reciprocă – față în față, opoziția, sistemul lor de comunicare – a referentului și a obiectului. între știință și experiență se află cunoașterea (*savoir*): nu ca mediere invizibilă, a unui intermediar secret și complice, între două distanțe atât de dificil în același timp de conciliat și de separat; în fapt, cunoașterea determină spațiul în care pot să se separe și să situeze una în raport cu cealaltă știința și experiența.

Ceea ce arheologia cunoașterii scoate din circuit nu e, așadar, posibilitatea descrierilor diverse pe care le poate prilejui discursul științific; ci mai degrabă tema generală a „cunoașterii" (*connaissance*). Cunoașterea (*connaissance*) reprezintă continuitatea dintre știință și experiență, indisociabila lor întrețesere, reversibilitatea lor infinită; este un joc de forme care anticipează cu privire la toate conținuturile în măsura în care le fac deja posibile; este un câmp de conținuturi originare care schițează tăcut formele prin intermediul cărora vor putea fi citite; este strania instaurare a formalului într-o ordine succesivă care este aceea a genezelor psihologice sau istorice; însă ordonarea empiricului de către o formă este cea care îi impune teleologia. Cunoașterea (*connaissance*) încredințează experienței sarcina de a da seama de existența efectivă a științei; iar științificității, pe aceea de a da seama de emergența istorică a formelor și de sistemul de care ea ascultă. Tema cunoașterii (*connaissance*) echivalează cu negare a cunoașterii (*savoir*).

Dar de această temă majoră se leagă multe altele. Aceea a unei activități constituante care ar asigura, printr-o serie de operații fundamentale, anterioare tuturor gesturilor explicite, tuturor manifestărilor concrete, tuturor conținuturilor date, unitatea dintre o știință definită printr-un sistem de cerințe formale și o lume definită ca orizont al tuturor experiențelor posibile. Aceea a unui subiect care asigură, în unitatea lui reflexivă, sinteza între diversitatea succesivă a datului și idealitatea care se profilează, în iden-

titatea sa, de-a lungul timpului. în sfârșit și mai presus de orice, marea temă istorico-transcendentală care a străbătut secolul al XIX-lea și își trăiește ultimele momente de-abia azi, în repetarea dusă până la saturație a următoarelor două întrebări: cum trebuie să arate istoria, de care proiect absolut arhaic trebuie să fie ea traversată, ce *telos* fundamental a instaurat-o încă din primul său moment (sau, mai degrabă, încă de la ceea ce a deschis posibilitatea acestui prim moment) și o dirijează, din umbră, către un scop deja deținut pentru ca adevărul să iasă la lumină în ea, sau pentru ca ea să recunoască, în această limpezime întotdeauna retrasă, reîntoarcerea a ceea ce originea ocultase deja? Și, imediat, se formulează cea de-a doua întrebare: care trebuie să fie acest adevăr sau, poate, această deschidere mai mult decât originară pentru ca istoria să se desfășoare în ea, nu fără a o acoperi, a o ascunde, a o îngropa într-o uitare căreia această istorie îi poartă, totuși, repetiția, reamintirea, deci memorie nicicând împlinită? Putem să facem tot ce vom vrea pentru a face aceste întrebări cât mai radicale cu putință: ele rămân legate, în ciuda oricăror tentative de a le smulge din ea, de o analitică a subiectului și de o problematică a cunoașterii (*connaissance*).

În opoziție cu toate aceste teme, se poate spune că cunoașterea (*savoir*), ca și câmp de istoricitate în care apar științele, este liberă de orice activitate constituantă, dezlegată de orice referință la o origine sau la o teleologie istorico-transcendentală, desprinsă de orice întemeiere pe o subiectivitate fondatoare. Dintre toate formele prealabile de sinteză prin intermediul cărora se voia unificarea evenimentelor discontinue ale discursului, probabil că acestea au fost, vreme de peste un secol, cele mai insistente și mai de temut; ele sunt, fără doar și poate, cele care animau tema unei istorii continue, neîncetat legată de ea însăși și continuu oferită sarcinilor de reluare și de totalizare. Trebuia ca istoria să fie continuă pentru ca suveranitatea subiectului să fie salvată; trebuia însă, reciproc, și ca o subiectivitate constituantă și o teleologie transcendentală să traverseze istoria pentru ca această să poată fi gândită în unitatea sa. în felul acesta era exclusă din discurs și azvârlită în de-negândit discontinuitatea anonimă a cunoașterii (*savoir*).

Theatrum philosophicum

Mă simt obligat să vorbesc despre două cărți care mi se par mari printre cele mai mari: *Diferență și repetiție* și *Logica sensului*. Atât de mari, desigur, încât este foarte greu să vorbești despre ele și foarte puțini au făcut-o. Multă vreme de-acum înainte, această operă se va roti, cred, deasupra capetelor noastre, într-o rezonanță enigmatică cu aceea a lui Klossowski, alt semn major și excesiv. Dar într-o zi, poate, veacul va fi deleuzian.

Pe rând, mi-ar plăcea să încerc mai multe căi de acces către miezul acestei opere redutabile. Metafora nu valorează nimic: punct al miezului, nu există un miez, ci o problemă, adică o distribuție de puncte remarcabile; nici un centru, ci în permanență descentrări, serii cu, de la una la alta, șchiopătatul unei prezențe și unei absențe – a unui exces și unei lipse. Părăsiți cercul, principiu prost al reîntoarcerii, abandonați organizarea sferică a întregului: pe dreaptă totul revine, pe linia dreaptă și labirintică. Fibre și bifurcare (s-ar cuveni să analizăm în mod deleuzian miraculoasele serii ale lui Leiris).

*

A răsturna platonismul: a existat vreo filosofie care să nu încerce acest lucru? Dar dacă, la limită, am defini drept filosofie orice întreprindere, de orice fel, care ar viza răsturnarea platonismului? Filosofia ar începe, atunci, de la Aristotel, nu, de la Platon, de la sfârșitul *Sofistului*, unde nu mai putem să-l deosebim pe Socrate de imitatorul astuțios; și chiar de la sofiștii înșiși, care făceau mare tapaj în jurul platonismului în stare născândă și cu vorbe ticluite își băteau joc de măreția lui viitoare.

Toate filosofiile, niște specii ale genului „antiplatoniacee"? Fiecare dintre ele ar începe cu articularea marelui refuz? S-ar dispune, toate, în jurul acestui centru dorit – detestabil? Să spunem, mai degrabă, că filosofia unui discurs este diferențialul său platonician. Un element absent la Platon, dar prezent în el? Nu este, încă, vorba de așa ceva: de un element al cărui efect de absență este indus în seria platoniciană de existența acestei noi serii divergente (el jucând, atunci, în discursul platonician, rolul unui semnificant în același timp în exces și lipsind de la locul său); de un element,

totodată, căruia seria platoniciană îi produce circulația liberă, flotantă, excedentară prin acest discurs diferit. Platon, părinte excesiv și absent. Nu vei încerca, așadar, să specifici o filosofie prin caracterul antiplatonismului său (precum o plantă prin organele sale de reproducere); ci vei face distinctă o filosofie la fel, întrucâtva, cum se distinge o fantasmă prin efectul de lipsă care se distribuie în cele două serii ce o formează, cea „arhaică" și cea „actuală"; și vei visa la o istorie generală a filosofiei care să fie o fantasmatică platoniciană și nu o arhitectură de sisteme.

Iată-l, în tot cazul, pe Deleuze[1]. „Platonismul său răsturnat" constă în a se deplasa de-a lungul seriei platoniciene și a face să apară în cadrul acesteia un punct remarcabil: diviziunea. Platon nu divizează în mod imperfect – așa cum spun aristotelicii – genul „vânător", „bucătar" sau „politică"; nu vrea să știe ce anume caracterizează la propriu specia „pescar" sau „pescar cu undița"; îl interesează să afle care este adevăratul vânător. *Cine este?*, nu: *ce este?*. Să caute autenticul, aurul pur. în loc să subdivizeze, să selecteze și să urmeze filonul cel bun; să aleagă dintre pretendenți fără a-i repartiza în funcție de proprietățile lor cadastrale; să-i supună la proba arcului întins, care-i va îndepărta pe toți, mai puțin unul (acesta, tocmai, cel fără de nume, nomadul). însă cum să deosebești între toți acești falși (acești simulatori, acești așaziși) și cel adevărat (cel fără de amestec, cel pur)? Nu descoperind o lege a adevăratului și falsului (adevărul nu se opune, aici, erorii, ci părelnicului), ci privind, deasupra tuturor, modelul: atât de pur încât puritatea purului seamănă cu el, se apropie de el și poate să se măsoare cu el; și existând cu atâta forță, încât zădărnicia simulatoare a falsului se va trezi, dintr-o dată, decăzută ca ne-ființă. Când apare Ulise, soțul etern, pretendenții se risipesc. *Exeunt* simulacrele.

Platon ar fi opus, se spune, esența și aparența, lumea de sus și lumea de jos, a noastră, soarele adevărului și umbrele cavernei (nouă revenindu-ne misiunea de a readuce esențele pe pământ, de a glorifica propria noastră lume și de a pune în om soarele adevărului...). Deleuze, însă, reperează singularitatea lui Platon în această triere măruntă, în această operațiune fină, anterioară descoperirii esenței tocmai datorită faptului că ea este cea care o cere,

1. *Différence et Répétition*, p. 82-85 și p. 165-168 (*Diferență și repetiție*, trad. rom. de Toader Șaulea, București, Babel, 1995, p. 96-99 și p. 189-192.); *Logique du sens*, p. 292-300 (*Logica sensului*, trad. rom. de Bogdan Ghiu, Cluj-Napoca, Tact, p. 307-316).

și care se preocupă de separarea, din poporul aparenței, a proastelor simulacre. Pentru a răsturna platonismul, inutil, deci, să restituim drepturile aparenței, să-i redăm soliditate și sens, de a o apropia de formele esențiale împrumutându-i ca vertebră conceptul; să nu încurajăm TIMIDA SĂ STEA DREAPTĂ. Să nu încercăm nici să regăsim marele gest solemn care a stabilit, o dată pentru totdeauna, Ideea inaccesibilă. Să le deschidem, mai curând, poarta tuturor acestor vicleni unși cu toate alifiile care simulează și strigă la poartă. Iar ceea ce va pătrunde atunci, înecând aparența și rupând logodna acesteia cu esența este evenimentul; izgonind greutatea materiei, incorporalul; rupând cercul care imită eternitatea, insistența atemporală; curățându-se de toate amestecurile cu puritatea, singularitatea impenetrabilă; salvând falsitatea părelnicului, semănarea (*la semblance*) însăși a simulacrului. Sofistul irupe, provocându-l pe Socrate să demonstreze că este un pretendent uzurpator.

A răsturna, cu Deleuze, platonismul înseamnă a te deplasa insidios înăuntrul lui, a coborî o fracțiune de treaptă, a merge până la acel mărunt gest – discret, dar *moral* – care elimină simulacrul; mai înseamnă și a te decala ușor în raport cu el, a deschide poarta, la dreapta sau la stânga, pentru vorbăria de alături; înseamnă a instaura o altă serie, desprinsă și divergentă; a constitui, prin acest mic salt lateral, un paraplatonism descoronat. A converti platonismul (travaliu al seriozității) înseamnă a-l înclina către un plus de milă pentru real, pentru lume și pentru timp. A submina platonismul înseamnă a-l lua de sus (distanța verticală a ironiei) și a-l surprinde în originea sa. A perverti platonismul înseamnă a-l fila până la ultimul său detaliu, a coborî (conform gravitației proprii umorului) până la firul de păr, până la murdăria de sub unghie care nu merită câtuși de puțin onoarea unei idei; înseamnă a descoperi, în felul acesta, descentrarea operată de el pentru a se recentra în jurul Modelului, al Identicului și al Aceluiași; a te descentra în raport cu el pentru a putea să profiți (ca în orice perversiune) de suprafețele laterale. Ironia se înalță și subminează; umorul se lasă să cadă și pervertește[2]. A-l perverti pe Platon înseamnă a te decala către răutatea sofiștilor, către gesturile prost crescute ale cinicilor, către argumentelor stoicilor, către himerele roitoare ale lui Epicur. Să-l citim pe Diogene Laërtios.

2. Despre ironia care înalță și despre umorul care suspendă, cf. *Diferență și repetiție*, *ed. cit.*, p. 18, și *Logica sensului*, *ed. cit.*, p. 166-175.

*

Să ne îndreptăm atenția, la epicureici, spre toate acele afecte de suprafață unde se joacă plăcerea lor[3]: emisii care vin din adâncul corpului și care se înalță asemeni unor dâre de ceață – fantome ale interiorului repede reabsorbite de miros, de gură, de poftă; pelicule absolut mărunte ce se desprind de pe suprafața obiectelor și fixează în adâncul ochilor noștri culori și profiluri (epiderme zburătoare, idoli ai privirii); fantasme ale spaimei și ale dorinței (zei de nori pe cer, frumos chip adorat, „mizerabilă dorință dusă de vânt"). Toată această viermuială a impalpabilului se cere gândită azi: trebuie enunțată o filosofie a fantasmei care să nu se afle, prin intermediul percepției sau al imaginii, la ordinele unui dat originar, ci care să-l lase să se afirme între suprafețele la care el se raportează, în răsturnarea care face ca orice interior să treacă în afară și orice exterior înăuntru, în oscilația temporală care îl face întotdeauna să se preceadă și să se urmeze, într-un cuvânt, în ceea ce Deleuze nu ne-ar îngădui, poate, să numim „materialitatea sa incorporală".

Inutil, în tot cazul, să căutăm în spatele fantasmei un adevăr mai adevărat decât ea și pentru care ea ar fi un fel de semn bruiat (inutil, deci, s-o „simptomatologizăm"); inutil, de asemenea, s-o compunem conform unor figuri stabile și să constituim nuclee solide de convergență la care să putem aduce, ca la niște obiecte identice cu ele însele, toate aceste unghiuri, așchii, pelicule și vapori (inutil s-o „fenomenologizăm"). Trebuie să le lăsăm să-și joace jocul la limita corpurilor: contra lor, pentru că se lipesc de ele și se proiectează în ele, dar și pentru că le ating, le decupează, le secționează, le regionalizează și le multiplică suprafețele; dar și în afara lor, pentru că joacă între ele, conform unor legi de vecinătate, de răsucire, de distanțare variabilă pe care acestea nu le cunosc. Fantasmele nu prelungesc organismele în imaginar; ele topologizează materialitatea corpului. Trebuie, prin urmare, să le eliberăm din dilema adevărat-fals, ființă-neființă (care nu este altceva decât diferența simulacru-copie repercutată o dată pentru totdeauna) și să le lăsăm să-și vadă de dansurile și de mimele lor, ca pe niște „extra-ființe".

Logica sensului poate fi citită ca și cartea cea mai îndepărtată ce poate fi concepută de *Fenomenologia spiritului*: în aceasta, corpul-organism era legat de lume printr-o rețea de semnificații originare

3. *Logica sensului*, p. 324-3330.

pe care percepția lucrurilor însele o făcea să crească. La Deleuze, fantasma formează incorporala și impenetrabila suprafață a corpurilor; și plecând tocmai de la acest travaliu deopotrivă topologic și crud se constituie ceva ce se pretinde organism centrat, repartizând în jurul său îndepărtarea progresivă a lucrurilor. Dar *Logica sensului* se cere mai cu seamă citită drept cel mai îndrăzneț, cel mai insolent dintre tratatele de metafizică – cu această condiție simplă că, în loc să denunțe, o dată în plus, metafizica ca uitare a ființei, o însărcinează, de astă dată, să vorbească despre extraființă. Fizică: discurs despre structura ideală a corpurilor, a amestecurilor, a reacțiilor, a mecanismelor interiorului și exteriorului; metafizică: discurs despre materialitatea celor necorporale – a fantasmelor, idolilor și simulacrelor.

Iluzia este într-adevăr nenorocirea metafizicii: nu pentru că aceasta ar fi sortită ea însăși iluziei, ci pentru că, mult prea mult timp, ea a fost obsedată de iluzie și pentru că teama de simulacru a determinat-o să vâneze iluzoriul. Nu metafizica e o iluzie, asemeni unei specii într-un gen; iluzia este o metafizică, produsul unei anumite metafizici care și-a marcat cezura dintre simulacru, pe de o parte, original și copia cea bună, pe de altă parte. A existat o critică al cărei rol era acela de a desemna iluzia metafizică și de a-i fundamenta acesteia necesitatea; în ceea ce privește metafizica lui Deleuze, aceasta întreprinde critica necesară deziluzionării fantasmelor. Din acest moment, calea e liberă pentru continuarea, în zigzagul său singular, a seriei epicuriene și materialiste. Ea nu aduce, fără voia ei, o metafizică rușinoasă cu sine; ci conduce cu voioșie către o metafizică; o metafizică eliberată atât de profunzimea originară cât și de ființarea supremă, capabilă să gândească însă fantasma în afara oricărui model și în jocul suprafețelor; o metafizică în care nu mai e vorba despre Unul-Cel-Bun, ci despre absența lui Dumnezeu și despre jocurile epidermice ale perversității. Dumnezeu mort și sodomia, ca focare ale noii elipse metafizice. Dacă teologia naturală aducea cu sine iluzia metafizică și dacă aceasta era întotdeauna pusă mai mult sau mai puțin în legătură cu teologia naturală, metafizica fantasmei evoluează pe orbita ateismului și a transgresiunii. Sade și Bataille și, ceva mai departe, cu palma întoarsă, într-un gest de apărare ce se oferă, Roberte.

Să mai adăugăm și că această serie a simulacrului dezrobit se efectuează sau se mimează pe două scene privilegiate: psihanaliza, care, având de-a face cu fantasme, va trebui să fie înțeleasă, într-

o bună zi, ca o practică metafizică; și teatrul, teatrul multiplicat, poliscenic, simultan, rupt în scene ce se ignoră și își fac semn și în care, fără a reprezenta (copia, imita) ceva, dansează măști, țipă corpuri, mâini și degete gesticulează. Și, în fiecare dintre aceste două noi serii divergente (naivitate, într-un anumit sens cu totul remarcabilă, a celor care au crezut că pot să le „împace", să le rabată una pe alta și să fabrice derizoria „psihodramă"), Freud și Artaud se ignoră și intră în rezonanță. Filosofia reprezentării, a originalului, a primei dăți, a asemănării, a imitației, a fidelității se risipește. Săgeata simulacrului epicureic, ajungând drept la noi, face să se nască, face să renască o „fantasmafizică".

*

De cealaltă parte a platonismului, stoicii. Văzându-l pe Deleuze cum îi pune în scenă, unul câte unul, pe Epicur și pe Zenon, pe Lucrețiu și pe Chrysipp, nu mă pot împiedica să consider că demersul său este unul strict freudian. El nu se îndreaptă, cu surle și trâmbițe, spre marele Refulat al filosofiei occidentale; ci subliniază, parcă în trecere, neglijențele. Semnalează întreruperile, lacunele, micile lucruri nu atât de importante care sunt rebuturile discursului filosofic. Atrage cu grijă atenția asupra omisiunilor abia perceptibile, știind foarte bine că în ele se joacă uitarea cea fără de măsură. O neîntreruptă pedagogie ne obișnuise să considerăm de nefolosit și oarecum puerile simulacrele epicuriene. Cât privește faimoasa bătălie a stoicismului, aceeași care a avut loc ieri și care va avea loc mâine, ea a constituit un joc nesfârșit pentru școli. Găsesc foarte nimerit că Deleuze a reluat toate aceste fire subțiri, că s-a jucat la rândul său cu toată această rețea de discursuri, argumentații, replici și paradoxuri care, vreme de veacuri, au circulat de-a lungul și de-a latul Mediteranei. Decât să blestemăm confuzia elenistică sau să disprețuim platitudinea romană, mai bine să ascultăm tot ce se spune pe întreaga suprafață a imperiului; să pândim ce survine: în mii de puncte împrăștiate, din toate părțile fulgurează bătăliile, generalii asasinați, triremele care ard, reginele cu venin, victoria care zilnic face ravagii a doua zi, Actiumul infinit exemplar, eveniment veșnic.

A gândi evenimentul pur înseamnă a-i reda, mai întâi, metafizica proprie[4]. Trebuie doar să ne înțelegem cu privire la ce trebuie să fie această metafizică: nu metafizica unei substanțe care

4. Cf. *Logica sensului*, *ed. cit.*, p. 10-23.

ar putea să ofere temeiul tuturor accidentelor sale; nu metafizica unei coerențe care le-ar situa într-un *nexus* confuz de cauze și efecte. Evenimentul – rana, victoria-înfrângerea, moartea – este întotdeauna efect, produs pur și simplu de corpuri ce se izbesc, se amestecă sau se despart; însă acest efect nu este niciodată, el însuși, de ordinul corpurilor: impalpabilă, inaccesibilă bătălie ce se învârte și se repetă de mii de ori în jurul lui Fabrice, deasupra prințului André, rănit. Armele care sfâșie corpurile formează neîncetat lupta incorporală. Fizica privește cauzele; însă evenimentele, care reprezintă efectele acestor cauze, nu-i mai aparțin. Să ne închipuim o cauzalitate îndoită; corpurile, izbindu-se, amestecându-se, suferind, cauzează la suprafața lor evenimente lipsite de densitate, de amestecuri, de pasiune, care nu mai pot, așadar, să fie cauză: ele formează între ele o altă țesătură, în care legăturile țin de o cvasi-fizică a incorporalelor, de metafizică.

Evenimentului îi mai trebuie și o logică mai complexă[5]. Evenimentul nu este o stare de lucruri care ar putea să slujească drept referent pentru o propoziție (faptul de a fi mort reprezintă o stare de lucruri în raport cu care o asertiune poate să fie adevărată sau falsă; a muri este, însă, un eveniment pur, care nu verifică niciodată nimic). Logicii ternare, centrate în mod tradițional pe referent, trebuie să i se substituie un joc cu patru termeni. „Marc Antoniu e mort" *desemnează* o stare de lucruri; *exprimă* o opinie sau o credință a mea; *semnifică* o afirmație; și, în plus, are un *sens*: „a muri". Sens impalpabil, având o față întoarsă spre lucruri, deoarece „a muri" survine, ca eveniment, lui Antoniu, și cealaltă spre propoziție, pentru că a muri este ceea ce se afirmă despre Antoniu într-un enunț. A muri: dimensiune a propoziției, efect necorporal produs de spadă, sens și eveniment, punct lipsit de consistență și de corp ce reprezintă lucrul despre care se vorbește și care circulă la suprafața lucrurilor. Decât să restrângem și să concentrăm sensul într-un nucleu noematic care formează, întrucâtva, inima obiectul cognoscibil, să-l lăsăm mai curând să plutească la limita dintre lucruri și cuvinte drept ceea ce se spune despre lucru (nu ceea ce i se atribuie, nu lucrul însuși) și drept ceea ce survine (nu procesul, nu starea). într-un mod exemplar, moartea este evenimentul tuturor evenimentelor, sensul în stare pură: are locul ei în scurgerea anonimă a discursului; este lucrul despre care se vorbește, întotdeauna venită deja și indefinit viitoare, și cu toate acestea ea survine la extremitatea maximă a singularității. Sensul-eveniment este

5. Cf. *Logica sensului*, *ed. cit.*, p. 22-35.

la fel de neutru ca și moartea: „Nu termenul, ci interminabilul, nu moartea proprie, ci moartea oarecare, nu moartea adevărată, ci, cum spune Kafka, rânjetul greșelii ei capitale”[6].

Acestui eveniment-sens îi mai trebuie, în sfârșit, și o gramatică altfel centrată[7]; căci el nu se localizează în propoziție sub forma atributului (a fi *mort*, a fi *viu*, a fi *roșu*), ci este atribuit de către verb (a muri, a trăi, a se înroși). însă verbul astfel conceput are două forme remarcabile în jurul cărora se distribuie celelalte: prezentul care spune evenimentul și infinitivul care introduce sensul în limbaj și îl face să circule asemeni neutrului care, în discurs, este lucrul despre care se vorbește. Nu trebuie să căutăm gramatica evenimentului pe latura flexiunilor temporale; și nici gramatica sensului într-o analiză fictivă de tipul: „a trăi = a fi viu”; gramatica sensului-eveniment gravitează în jurul a doi poli asimetrici și care șchiopătează ușor: modul infinitiv – timpul prezent. Sensul-eveniment este întotdeauna atât vârful deplasat al prezentului, cât și eterna repetiție a infinitului. A muri nu se localizează niciodată în consistența vreunui moment, dar cu vârful său mobil el separă în chip infinit momentul cel mai scurt; a muri e încă și mai mic decât momentul de a-l gândi; și, de o parte și de cealaltă a acestei fante lipsite de consistență, a muri se repetă la nesfârșit. Prezent veșnic? Numai cu condiția de a gândi prezentul fără plenitudine și veșnicul fără unitate: Eternitate (multiplă) a prezentului (deplasat).

Să rezumăm: la limita corpurilor profunde, evenimentul este un incorporal (suprafață metafizică); la suprafața lucrurilor și a cuvintelor, necorporalul eveniment este *sensul* propoziției (dimensiune logică); pe firul discursului, necorporalul sens-eveniment este atribuit de către verb (punct infinitiv al prezentului).

Au existat, cred, mai mult sau mai puțin recent, trei mari tentative de a gândi evenimentul – neopozitivismul, fenomenologia și filosofia istoriei. Neopozitivismul, însă, a ratat nivelul propriu al evenimentului; pentru că l-a confundat, din punct de vedere logic, cu starea de lucruri, el s-a văzut obligat să-l înfunde în masa corpului, să-l transforme într-un proces material și să se lege, în chip mai mult sau mai puțin explicit, de un fizicalism (în mod „schizoid”, el rabata suprafața în profunzime); iar în ordinea gramaticii, el a deplasat evenimentul pe latura atributului. în ceea ce privește fenomenologia, aceasta a deplasat evenimentul în raport

6. M. Blanchot, *L'Espace littéraire*, citat în *Diferență și repetiție*, *ed. cit.*, p. 171. Cf. și *Logica sensului*, *ed. cit.*, p. 182-189.

7. Cf. *Logica sensului*, *ed. cit.*, p. 223-228.

cu sensul: fie plasa înainte și separat evenimentul brut – stâncă a facticității, inerție mută a ceea ce survine –, după care îl livra agilului travaliu al sensului care sapă și elaborează; fie presupunea o semnificație prealabilă care, de jur împrejurul meu, va fi dispus, deja, lumea, trasând căi și locuri privilegiate, indicând dinainte unde anume ar putea să se producă evenimentul și ce înfățișare ar îmbrăca. Fie motanul, care, cu bun-simț, precedă șoarecele; fie simțul comun al șoarecelui, care anticipează mișcarea motanului. Fie Sartre, fie Merleau-Ponty. Sensul, pentru ei, nu era niciodată la ora evenimentului. De aici, în tot cazul, o logică a semnificației, o gramatică a persoanei întâi, o metafizică a conștiinței. Cât privește, în sfârșit, filosofia istoriei, aceasta închide evenimentul în ciclul timpului; eroarea sa este una gramaticală; ea face din prezent o figură încadrată de viitor și de trecut; prezentul este viitorul de altădată ce se desena, deja, în chiar forma sa; este trecutul viitor care conservă identitatea conținutului său. El are, prin urmare, nevoie pe de o parte de o logică a esenței (care s-o întemeieze în memorie) și a conceptului (care s-o stabilească în chip de cunoaștere a viitorului) și pe de altă parte de o metafizică a cosmosului coerent și încununat, a lumii ierarhizate.

Trei filosofii, așadar, care ratează evenimentul. Prima, sub pretextul că, despre ceea ce se află „în afara lumii", nu se poate spune nimic, refuză pura suprafață a evenimentului și vrea să-l închidă cu forța – asemeni unui referent – în plenitudinea sferică a lumii. A doua, sub pretextul că nu există semnificație decât pentru conștiință, plasează evenimentul în afară și înainte sau înăuntru și după, situându-l de fiecare dată în raport cu cercul eului. A treia, sub pretextul că nu există eveniment decât în timp, îl desenează în identitatea sa și îl supune unei ordini perfect centrate. Lumea, eul și Dumnezeu, sfera, cercul și centrul: triplă condiție pentru a nu putea să gândim evenimentul. O metafizică a evenimentului incorporal (ireductibil, prin urmare, la o fizică a lumii), o logică a sensului neutru (mai curând decât o fenomenologie a semnificațiilor și a subiectului) și o gândire a prezentului infinitiv (și nu înlocuirea viitorului conceptual în esența trecutului), iată ce anume ne propune, după părerea mea, Deleuze pentru a înlătura tripla sclavie în care evenimentul mai continuă, și azi încă, să fie ținut.

*

Trebuie, acum, să facem să intre în rezonanță seria evenimentului și cea a fantasmei. A incorporalului și a impalpabilului. A luptei, a morții care subzistă și insistă, și a idolului dezirabil care zboară în cercuri: mai presus de șocul armelor, dar nu în adâncul inimii oamenilor, ci deasupra capetelor lor, soarta și dorința. Și nu pentru că ele ar converge într-un punct care le-ar fi comun, în cine știe ce eveniment fantasmatic sau în originea primă a unui simulacru. Evenimentul este ceea ce-i lipsește întotdeauna seriei fantasmei – absență în care se indică repetiția sa fără original, în afara oricărei imitații și liberă de constrângerile similitudinii. Deghizare, așadar, a repetiției, măști întotdeauna singulare care nu acoperă nimic, simulacre fără disimulare, podoabe aruncate peste nici o goliciune, diferență pură.

Cât despre fantasmă, aceasta este „în plus" în singularitatea evenimentului; însă acest „plus" nu desemnează un supliment imaginar care ar veni să se agațe de realitatea nudă a faptului; el nu constituie, însă, nici un soi de generalitate embrionară din care se va naște, puțin câte puțin, întreaga organizare a conceptului. Moartea sau lupta ca fantasmă nu reprezintă vechea imagine a morții privind de sus accidentul stupid, și nici viitorul concept al luptei administrând deja, pe sub mână, tot acest tumult dezordonat; e lupta fulgurând de la un capăt la celălalt, moartea repetând la nesfârșit lovitura pe care o aduce și care vine o dată pentru totdeauna. Fantasma, ca joc al evenimentului (absent) și al repetiției sale, nu trebuie să primească individualitatea ca formă (formă inferioară conceptului și, deci, informală) și nici realitatea ca măsură (o realitate care ar imita o imagine); el se rostește ca universala singularitate: a muri, a te bate, a învinge, a fi învins.

Logica sensului ne spune cum să gândim evenimentul *și* fantasma, dubla lor afirmație disjunctă, disjuncția lor afirmată. A determina evenimentul pornind de la concept, eliminând orice pertinență a repetiției, înseamnă, poate, ceea ce se cheamă a cunoaște; a măsura fantasma după realitate, căutându-i originea, înseamnă a judeca. Filosofia a vrut să facă și una și alta, visându-se ca știință și producându-se ca și critică. A gândi, în schimb, ar însemna să efectuezi fantasma prin mima care, de data aceasta, o produce; ar însemna să faci nesfârșit evenimentul, pentru ca el să se repete ca singular universal. A gândi în mod absolut ar însemna, așadar, să gândești evenimentul *și* fantasma. Dar asta încă nu-i destul: căci

dacă gândirea are rolul de a produce în chip teatral fantasma și de a repeta, la limita sa extremă și singulară, universalul eveniment, ce este ea, această gândire, dacă nu evenimentul care survine fantasmei și fantasmatica repetiție a evenimentului absent? Fantasma și evenimentul afirmate în disjuncție sunt *gânditul și gândirea*; ele situează, la suprafața corpurilor, extra-ființa pe care numai gândirea poate să o gândească; și desenează evenimentul topologic unde se formează gândirea însăși. Gândirea are de gândit ceea ce o formează și se formează din ceea ce gândește. Dualitatea critică-cunoaștere devine, astfel, perfect inutilă: gândirea spune ceea ce e.

Formula aceasta este, totuși, periculoasă. Ea conotează adecvarea și ne lasă să ne imaginăm, o dată în plus, obiectul identic cu subiectul. însă lucrurile nu stau câtuși de puțin așa. Faptul că gânditul formează gândirea implică, dimpotrivă, o dublă disociere: aceea a unui subiect central și întemeietor, căruia i-ar surveni, o dată pentru totdeauna, evenimente, în vreme ce el ar desfășura de jur împrejurul său semnificații; și aceea a unui obiect care ar fi nucleul și locul de convergență a formelor pe care le recunoaștem și a atributelor pe care le afirmăm. Trebuie să ne imaginăm linia nesfârșită și dreaptă care, departe de a purta evenimentele, precum un fir își poartă nodurile, taie orice clipă și o taie din nou ori de câte ori orice eveniment izbucnește în același timp incorporal și infinit multiplu: trebuie să concepem nu subiectul sintetizant-sintetizat, ci această insuportabilă fisură; trebuie, apoi, să mai concepem și seria, fără atribuire originară a simulacrelor, idolilor și fantasmelor care, în dualitatea temporală în care se constituie, se află întotdeauna de o parte și de cealaltă a fisurii, de unde își fac semn și încep să existe ca semne. Fisura Eu-lui și seria punctelor semnificante nu formează acea unitate care să-i permită gândirii să fie în același timp subiect și obiect; sunt ele însele evenimentul gândirii și incorporalul gânditului, gânditul ca problemă (multiplicitate de puncte dispersate) și gândirea ca mimă (repetiție fără model).

Iată de ce *Logica sensului* ar putea să poarte aceste sub-unități: ce înseamnă a gândi? întrebare pe care Deleuze o scrie doar de două ori de-a lungul întregii sale cărți: în textul unei logici stoice a incorporalului și în textul analizei freudiene a fantasmei. Ce înseamnă a gândi? Să-i ascultăm pe stoici, care ne spun cum poate să existe gândire a *gânditului*; să-l citim pe Freud, care ne spune cum poate *gândirea* să gândească. Aici este poate pentru prima oară când atingem o teorie a gândirii total eliberată și de subiect și de obiect.

Gândire-eveniment la fel de singulară ca și o aruncare de zaruri; gândire-fantasmă care nu caută adevărul, ci repetă gândirea.

Înțelegem, în tot cazul, de ce, de la prima la ultima pagină a *Logicii sensului*, revine fără încetare gura. Gură despre care Zenon știa foarte bine că prin ea trec atât căruțele cu hrană, cât și carele cu sens („Dacă spui 'car', un car îți trece prin gură"). Gură, orificiu, canal în care copilul intonează simulacrele, membrele rupte în bucăți, corpurile fără organ; gură în care se articulează profunzimile și suprafețele. Gură, de asemeni, de unde cade vocea celuilalt, făcând să zboare pe deasupra copilului înalții idoli și formând astfel supraeul. Gură unde strigătele se decupează în foneme, în morfeme, în semanteme: gură în care profunzimea unui corp oral se desparte de sensul incorporal. Prin această gură deschisă, în această voce alimentară, geneza limbajului, formarea sensului și fulgerul gândirii își trec seriile divergente[8]. Mi-ar plăcea să vorbesc despre fonocentrismul riguros al lui Deleuze, dacă nu ar fi vorba despre o continuă fono-descentrare. Deleuze să primească omagiul gramaticianului fantastic, a întunecatului precursor care a reperat foarte bine punctele remarcabile ale acestei descentrări:

- *les dents, la bouche* (dinții, gura);
- *les dents la bouchent* (dinții o închid);
- *l'aidant la bouche* (ajutând gura);
- *laides en la bouche* (urâte în gură);
- *lait dans la bouche* (lapte în gură) etc.

Logica sensului ne dă să gândim ceea ce, de atâtea secole, filosofia lăsase în suferință: evenimentul (asimilat în concept, căruia în van se încerca, apoi, să-i fie sustras sub speciile *faptului*, verificând o propoziție, a *trăitului*, modalitate a subiectului, a *concretului*, conținut empiric al istoriei) și fantasma (redusă în numele realului și plasată la marginea extremă, spre polul patologic al unei secvențe normative: percepție-imagine-amintire-iluzie). Căci ce altceva, la urma urmelor, în acest secol XX, e mai important de gândit decât evenimentul și fantasma?

Lăudat fie Deleuze. El n-a reluat sloganul de care ne-am săturat: Freud împreună cu Marx, Marx împreună cu Freud, și amândoi, vă rog, împreună cu noi. El a analizat în chip distinct ceea ce era necesar pentru a gândi fantasma și evenimentul. Nu a căutat să le împace (să lărgească punctul extrem al evenimentului cu întreaga densitate imaginară a unei fantasme; sau să încarce plutirea

8. Despre această temă, a se citi mai cu seamă *Logica sensului, ed. cit.*, p. 228-286. Cele spuse de mine nu sunt decât o aluzie la aceste analize splendide.

fantasmei cu un grăunte de istorie reală). El a descoperit filosofia care permite afirmarea atât a unuia, cât și a celeilalte în mod disjunct. Această filosofie, înainte chiar de *Logica sensului*, Deleuze o formulase, cu o cutezanță de nicăieri protejată, în *Diferență și repetiție*. Spre această carte se cuvine acum să revenim.

*

Decât să denunțe marea uitare care va fi inaugurat Occidentul, Deleuze, cu o răbdare de genealogist nietzschean, preferă să indice o mulțime întreagă de mărunte impurități, de meschine compromisuri[9]. El vânează minusculele, repetitivele lașități, toate acele linii de prostie, de vanitate, de complezență care nu încetează să hrănească, zi de zi, ciuperca filosofică. „Rădăcinuțe ridicole", cum ar spune Leiris. Suntem, cu toții, de bun-simț; fiecare poate să se înșele, dar nimeni nu-i prost (nimeni dintre noi, firește); fără bunăvoință nu există gândire; orice adevărată problemă trebuie să aibă o soluție, căci ne aflăm la școala unui maestru care nu pune întrebări decât pe baza răspunsurilor scrise din caietul său; lumea e clasa noastră. Credințe infime... Dar cum adică? Tirania unei bunăvoințe, obligația de a gândi „în comun" cu ceilalți, dominația modelului pedagogic și mai cu seamă excluderea prostiei, toate acestea formează o josnică morală a gândirii, căreia ne-ar fi, desigur, foarte ușor să-i descifrăm jocul în cadrul societății noastre. Trebuie să ne eliberăm de ea. Or, pervertind această morală, deplasăm întreaga filosofie.

Să luăm diferența. Ea e analizată, de obicei, ca diferența *de* ceva sau *în* ceva; în spatele ei, dincolo de ea, dar pentru a o suporta, a-i da un loc, a o delimita și, deci, o a domina, se stipulează, prin concept, unitatea unui gen pe care diferența se presupune a-l fracționa în specii (dominația organică a conceptului aristotelic); diferența devine, atunci, ceea ce trebuie specificat înăuntrul conceptului, fără a deborda în afara acestuia. Cu toate acestea, dedesubtul speciilor există întreaga viermuială a indivizilor: iar această diversitate lipsită de orice măsură care scapă oricărei specificări și cade în afara conceptului ce este altceva decât reapariția repetiției?

9. Tot acest paragraf străbate, într-o ordine diferită de aceea a textului însuși, câteva dintre temele ce se intersectează în *Diferență și repetiție*. Sunt conștient că am deplasat unele accente și că am neglijat, mai ales, inepuizabile bogății. Am reconstruit unul dintre modelele posibile. Iată de ce nu voi indica referințe precise.

Sub speciile ovine nu ne mai rămâne altceva de făcut decât să numărăm oile. Iată, așadar, prima figură a aservirii: diferența ca specificare (în concept), repetiția ca indiferență a indivizilor (în afara conceptului). Aservire, însă, față de ce? Față de simțul comun care, întorcându-și fața de la devenirea nebună și de la anarhica diferență, știe, pretutindeni și în același fel, să recunoască ce este identic; simțul comun decupează generalitatea în obiect, și aceasta chiar în momentul în care, printr-un pact de bunăvoință, el stabilește universalitatea subiectului cunoscător. Dar dacă, tocmai, am lăsa voința cea rea să se desfășoare? Dacă gândirea s-ar elibera de simțul comun și n-ar mai vrea să gândească decât la extremitatea maximă a singularității sale? Dacă, în loc să-și admită cu complezență cetățenia în *doxa*, ea ar începe să practice, cu răutate, oblicitatea paradoxului? Dacă, în loc să caute comunul sub diferență, s-ar apuca să gândească în mod diferențial diferența? Aceasta ar înceta atunci să mai fie un caracter relativ general lucrând generalitatea conceptului, devenind – gândire diferită și gândire a diferenței – un pur eveniment; iar cât privește diferența, aceasta nu ar mai fi monotonă defilare a identicului, ci diferență deplasată. Scăpând de bunăvoința și de administrația unui simț comun care împarte și caracterizează, gândirea nu mai construiește conceptul, ci produce un sens-eveniment prin repetarea unei fantasme. Voința moralmente bună de a gândi conform simțului comun avea, în fond, rolul de a apăra gândirea de singulara ei „genialitate".

Să revenim, însă, la funcționarea conceptului. Pentru ca el să poată domina diferența, trebuie ca percepția, în miezul a ceea ce numim diversitate, să surprindă asemănări globale (care vor fi, apoi, descompuse în diferențe și identități parțiale); trebuie ca fiecare nouă reprezentare să se însoțească cu reprezentări care să etaleze toate asemănările; și, în acest spațiu al reprezentării (senzație-imagine-amintire), asemănătorul va fi supus la proba egalizării cantitative și la examenul cantităților graduale; se va constitui, astfel, marele tablou al diferențelor măsurabile. Și, în colțul din stânga jos al tabloului, acolo unde, pe abscise, abaterea cea mai mică se întâlnește cu cea mai mică variație calitativă, în punctul zero, avem asemănarea perfectă, repetiția exactă. Repetiția care, în concept, nu era decât vibrația impertinentă a identicului, devine în reprezentare principiul de ordonare al asemănătorului. Dar *cine* recunoaște asemănătorul, exact asemănătorul, apoi mai puțin asemănătorul – mai marele și mai micul, mai clarul, mai întuneca-

tul? Bunul-simț. El, care recunoaște, care stabilește echivalențele, care apreciază abaterile, care măsoară distanțele, care asimilează și repartizează, este lucrul cel mai bine împărțitor din lume. Bunul-simț este cel care domnește asupra filosofiei reprezentării. Să pervertim bunul-simț, și să facem gândirea să se desfășoare în afara tabloului ordonat al asemănărilor; ea apare, atunci, ca o verticalitate de intensități; căci intensitatea, cu mult înainte de a fi gradată prin reprezentare, este în ea însăși o pură diferență: diferență care se deplasează și se repetă, diferență care se contractă sau se dezvoltă, punct singular care restrânge sau relaxează, prin evenimentul său acut, nesfârșite repetiții. Trebuie să gândim gândirea ca iregularitate intensivă. Disoluție a eului.

Să mai lăsăm, o clipă, tabloul reprezentării să funcționeze. La originea axelor, asemănarea perfectă; apoi, eșalonându-se, diferențele, ca tot atâtea asemănări mai mici, identități marcate; diferența se stabilește atunci când reprezentarea nu mai prezintă deloc ceea ce fusese prezent și când proba recunoașterii eșuează. Pentru a fi diferit trebuie, mai întâi, să nu fi același, și abia pe acest fundal negativ, deasupra acestei zone de umbră care-l delimitează pe același sunt, mai apoi, articulate predicatele opuse. în filosofia reprezentării, jocul celor două predicate de felul roșu/verde nu reprezintă decât nivelul cel mai de sus al unei construcții complexe: la temelie domnește *contradicția* între roșu-neroșu (la modul *ființă-neființă*); deasupra, non-identitatea dintre roșu și verde (pornind de la proba *negativă* a *recognției*); și, în sfârșit, poziția *exclusivă* a roșului și a verdelui (în tabloul în care se *specifică genul* culoare). Astfel, pentru a treia oară, dar încă și mai radical, diferența se vede dominată într-un sistem care este acela al opoziționalului, al negativului și al contradictoriului. Pentru ca diferența să fi avut loc, a trebuit ca identicul să fie divizat de contradicție; a trebuit ca identitatea sa infinită să fie limitată de ne-ființă; a fost nevoie ca pozitivitatea lui fără determinație să fie lucrată de negativ. La întâietatea aceluiași, diferența n-a survenit decât prin aceste mediații. Cât privește repetitivul, acesta se produce tocmai acolo unde mediația abia schițată recade în ea însăși; atunci când, în loc să spună *nu*, ea rostește de două ori același *da* și când, în loc să repartizeze opozițiile într-un sistem al finițiunilor, ea revine neîncetat la aceeași poziție. Repetiția trădează slăbiciunea aceluiași în momentul când acesta nu mai este capabil să se nege în celălalt și să se regăsească în el. Ea, care fusese pură exterioritate, pură figură a originii, iat-o devenind slăbiciune internă, defect al finitudinii, un

soi de bâlbâială a negativului: nevroza dialecticii. Căci la dialectică conducea, într-adevăr, filosofia reprezentării.

Și totuși, cum să nu recunoaștem în Hegel pe filosoful diferențelor celor mai mari, în comparație cu Leibniz, gânditorul celor mai mici diferențe? Dialectica, la drept vorbind, nu eliberează diferitul; ea garantează, din contră, că acesta va fi întotdeauna recuperat. Suveranitatea dialectică a aceluiași constă în a-l lăsa pe acesta să fie, dar sub legea negativului, ca momentul ne-ființei. Ni se pare că asistăm la subversiunea Celuilalt, dar în secret contradicția lucrează pentru salvarea identicului. Mai trebuie, oare, reamintită originea constant institutoare a dialecticii? Ceea ce o relansează la nesfârșit, determinând infinita renaștere a aporiei ființei și neființei, este umila întrebare școlară, dialogul fictiv al elevului: „Asta e roșu; asta nu e roșu. – Acum e ziuă? Nu, acum este noapte". în amurgul nopții de octombrie, pasărea Minervei nu zboară foarte sus: „Scrieți, scrieți, croncăne ea, mâine dimineață nu va mai fi noapte".

Pentru a elibera diferența, avem nevoie de o gândire fără contradicție, fără dialectică, fără negație: o gândire care să spună *da* divergenței; o gândire afirmativă al cărei instrument este disjuncția; o gândire a multiplului – a multiplicității dispersate și nomade pe care n-o limitează și n-o regrupează nici una dintre constrângerile aceluiași; o gândire care să nu se supună modelului școlar (care truchează răspunsul gata făcut), ci să se adreseze unor probleme insolubile; adică unei multiplicități de puncte remarcabile care se deplasează pe măsură ce le distingem condițiile și care insistă, subzistă în jocul repetițiilor. Departe de a fi imaginea încă incompletă și neclară a unei Idei care, sus, ar deține, dintotdeauna, răspunsul, problema este ideea însăși, sau, mai degrabă, Ideea nu cunoaște alt mod decât pe cel problematic: pluralitate distinctă a cărei obscuritate insistă mereu mai mult și în spațiul căreia întrebarea nu încetează a se mișca. Care este răspunsul la întrebare? Problema. Cum trebuie rezolvată problema? Deplasând întrebarea. Problema scapă logicii terțului exclus, dat fiind că este o multiplicitate împrăștiată: nu se va soluționa prin claritatea de distingere a ideii carteziene deoarece este o idee distinct-obscură; refuză să se supună seriozității negativului hegelian dat fiind că este o afirmație multiplă; nu ascultă de contradicția ființă-neființă, este ființă. Trebuie să gândim problematic decât să întrebăm și să răspundem dialectic.

Condițiile pentru a putea gândi diferența și repetiția capătă, după cum se poate vedea, tot mai mare amploare. A trebuit să abandonăm, odată cu Aristotel, identitatea conceptului; să renunțăm la asemănarea în percepție, eliberându-ne, prin chiar acest fapt, de orice filosofie a reprezentării; și iată că acum trebuie să ne desprindem și de Hegel, de opoziția predicatelor, de contradicție, de negație; de întreaga dialectică. Deja, însă, cea de-a patra condiție se conturează, încă și mai de temut. Aservirea cea mai tenace în care este ținută diferența este, fără doar și poate, aceea a categoriilor: căci, arătând în câte feluri diferite se poate spune ființa, specificând dinainte formele de atribuire a ființei, impunând într-o oarecare măsură ființărilor schema sa de distribuție, acestea permit păstrarea, în vârful cel mai înalt, a repausului fără diferență. Categoriile domină jocul afirmațiilor și negațiilor, întemeiază în drept asemănările reprezentării, garantează obiectivitatea conceptului și a travaliului său; reprimă anarhica diferență, o repartizează în regiuni, îi delimitează drepturile și îi prescriu sarcina de a specifica pe care o au ele de împlinit în rândul ființelor. Categoriile pot fi citite, pe de o parte, ca formele *a priori* ale cunoașterii; dar, pe de altă parte, ele apar ca morala arhaică, că vechiul decalog pe care identicul l-a impus diferenței. Pentru dezrobirea acesteia, trebuie inventată o gândire a-categorică. „A inventa" nu este, totuși, cuvântul cel mai nimerit, dat fiind că a existat deja, de cel puțin două ori în istoria filosofiei, formularea radicală a univocității ființei: Duns Scot și Spinoza. însă Duns Scot gândea că ființa este neutră, iar Spinoza, substanță; atât pentru unul cât și pentru celălalt, eliminarea categoriilor, afirmația conform căreia ființa se spune la fel despre toate lucrurile nu avea, desigur, alt scop decât de a menține, în fiecare instanță, unitatea ființei. Să ne imaginăm, dimpotrivă, o ontologie în care ființa s-ar spune, în același fel, despre toate diferențele, dar nu s-ar spune decât despre diferențe; lucrurile nu ar mai fi, atunci, acoperite, toate, ca la Duns Scot, de marea abstracțiune monocoloră a ființei, iar modurile spinoziste nu ar mai gravita în jurul unității substanțiale; diferențele ar gravita cu de la sine putere, ființa spunându-se, în același fel, despre toate, ființa nefiind unitatea care le călăuzește și le distribuie, ci repetarea lor ca diferențe. La Deleuze, univocitatea non-categorială a ființei nu leagă nemijlocit multiplul de unitatea însăși (neutralitate universală a ființei sau forță expresivă a substanței); ea face ființa să funcționeze drept ceea ce se spune în mod repetitiv despre

diferență; ființa este revenirea diferenței, fără ca să existe diferență în modul de a spune ființa. Aceasta nu se împarte în regiuni: realul nu se subordonează posibilului; contingentul nu se opune necesarului. Oricum însă, indiferent că bătălia de la Actium și moartea lui Antoniu vor fi fost sau nu necesare, despre aceste evenimente pure – a te bate, a muri – ființa se spune în același fel; la fel cum se spune și despre castrarea fantasmatică care a avut și n-a avut loc. Suprimarea categoriilor, afirmarea univocității ființei, revoluția repetitivă a ființei în jurul diferenței, aceasta era, până la urmă, condiția pentru a gândi fantasma și evenimentul.

*

Până la urmă? Nu tocmai. Va trebui să revenim asupra acestei „reveniri". Până atunci, însă, o clipă de odihnă.

Despre Bouvard și Pécuchet se poate, oare, afirma că se înșală? Că fac erori cum li se ivește cea mai mică ocazie? Dacă s-ar înșela ar însemna că există o lege a eșecului lor și că, în anumite condiții definibile, ei ar fi putut să reușească. Dar eșecul li se întâmplă oricum, orice-ar face, că știu sau nu, că aplică sau nu regulile, că au consultat o carte bună sau una rea. întreprinderii lor i se întâmplă orice, eroarea firește, dar și incendiul, înghețul, prostia și răutatea oamenilor, furia unui câine. Nu era fals, era ratat. A fi în fals înseamnă a lua o cauză drept alta; înseamnă a nu prevedea accidentele; a nu cunoaște cum trebuie substanțele, a confunda eventualul cu necesarul; ne înșelăm atunci când, distrați în utilizarea categoriilor, le aplicăm în contratimp. A rata, însă, a rata totul este altceva; înseamnă a lăsa să-ți scape întreaga armătură a categoriilor (și nu doar punctul lor de aplicare). Dacă Bouvard și Pécuchet iau drept cert ceea ce este puțin probabil nu e pentru că ei se înșală în utilizarea distinctivă a posibilului, ci pentru că confundă întregul real cu întregul posibil (din acest motiv ceea ce e mai improbabil survine chiar și celei mai firești dintre așteptările lor); ei amestecă, sau mai degrabă prin ei se amestecă necesarul cunoașterii lor cu contingența anotimpurilor, existența lucrurilor și toate acele umbre ce populează cărțile: la ei, accidentul are obstinația unei substanțe, iar substanțele le sar direct la gât în accidente de alambic. Aceasta este marea lor prostie patetică, incomparabilă cu mărunta prostie a celor ce-i înconjoară, care se înșală și pe care ei au toate motivele să-i disprețuiască. în catego-

rii, rătăcești; în afara lor, deasupra lor, dincoace de ele, ești dobitoc. Bouvard și Pécuchet sunt niște ființe a-categorice.

Toate acestea permit reperarea unei utilizări mai puțin evidente a categoriilor; determinând nașterea unui spațiu al adevăratului și al falsului, dând loc liberului surplus al erorii, ele resping, pe tăcute, prostia. Cu glas răsunător, categoriile ne spun cum să cunoaștem și ne alertează solemn asupra posibilităților de a ne înșela; cu voce joasă însă, ele ne garantează că suntem inteligenți; formează aprioricul prostiei excluse. E, prin urmare, periculos să vrei să te eliberezi de categorii; abia ce le scapi, că te și izbești de magma prostiei și riști, odată abolite aceste principii de distribuție, să vezi crescând de jur împrejurul tău nu minunata multiplicitate a diferențelor, ci echivalentul, confuzul, „totul revine la identic", nivelarea uniformă și termodinamismul tuturor eforturilor ratate. A gândi în forma categoriilor înseamnă a cunoaște adevărul pentru a-l deosebi de fals; a gândi cu o gândire „a-categorică" înseamnă a te confrunta cu prostia cea mai neagră și, în răstimpul unui fulger, a te distinge de ea. Prostia se contemplă: îți cufunzi privirea în ea, te lași fascinat de ea, ea te tratează cu blândețe, o mimezi abandonându-i-te; pe fluiditatea fără formă, te sprijini; pândești cel dintâi salt al imperceptibilei diferențe și, cu privirea goală, aștepți, cu calm, întoarcerea strălucirii. Erorii îi spui *nu*, și o ștergi cu o linie; prostiei, însă, îi spui *da*, o vezi, o repeți și, încetișor, invoci totala scufundare.

Măreția lui Warhol, cu cutiile sale de conserve, accidentele sale stupide și seriile sale de zâmbete publicitare: echivalența orală și nutritivă a acestor buze întredeschise, a acestor dinți, a acestor sosuri de tomate, a acestei igiene de detergent; echivalența unei morți în burta unei mașini spintecate, la capătul unui fir telefonic în vârful unui stâlp, între brațele strălucitoare și albăstrii ale scaunului electric. „E același lucru", spune prostia, prăbușindu-se în ea însăși și prelungind la infinit ceea ce e prin ceea ce spune despre sine: „Aici sau altundeva, mereu același lucru; ce contează câteva culori diferite și luminozități mai mari sau mai mici; ce idioată e viața, femeia, moartea! Ce idioată este prostia!" Contemplând, însă, bine în față această monotonie fără limite, ceea ce brusc se iluminează este multiplicitatea însăși – fără nimic în centru, nici în vârf, nici dincolo de ea –, rafală de lumină alergând mai iute încă decât privirea și luminând pe rând aceste etichete mobile, aceste instantanee captive care, de-acum înainte, pentru vecie, fără să formuleze ceva își fac semn: brusc, pe fondul vechii inerții echiva-

lente, dâra evenimentului sfâșie obscuritatea și fantasma eternă se spune despre această cutie, despre acest chip singular, lipsit de consistență.

Inteligența nu răspunde prostiei: ea este prostia deja învinsă, arta categorială de a evita eroarea. Savantul este inteligent. Gândirea, însă, face față prostiei, și filosoful e cel care-o privește. Vreme îndelungată, ei stau față în față, și privirea filosofului se cufundă în acest craniu fără lumânare. E capul lui de mort, ispita sa, dorința lui poate, teatrul său catatonic. La limită, a gândi ar însemna să contempli foarte intens, de foarte aproape și până la a te lăsa înghițit, prostia; iar saturația, plictisul, împietrirea, o mare oboseală, un anumit mutism încăpățânat, inerția formează cealaltă față a gândirii – sau mai degrabă tovărășia ei, exercițiul zilnic și ingrat care o pregătește și pe care ea, brusc, îl risipește. Filosoful trebuie să aibă suficient de multă rea-voință pentru a nu juca corect jocul adevărului și al erorii: această rea vrere a lui, care se efectuează prin paradox, îi permite să scape categoriilor. Dar el trebuie să fie, în plus, suficient de „prost dispus" pentru a rămâne în fața prostiei, pentru a o contempla fără gest, până la stupefacție, pentru a se apropia cum se cuvine de ea și a o mima, pentru a o lăsa să urce, încet, în el însuși (poate tocmai aceasta e ceea ce, politicos, se traduce prin: a fi absorbit în propriile gânduri) și a aștepta, la capătul niciodată fixat al acestei pregătiri minuțioase, șocul diferenței: catatonia joacă teatrul gândirii, odată ce paradoxul a bulversat tabloul reprezentării.

Observăm cu ușurință felul în care LSD-ul răstoarnă raporturile dintre proasta dispoziție, prostie și gândire: el nu scoate atât din circuit suzeranitatea categoriilor, cât smulge orice temei indiferenței acesteia și reduce la nimic mohorâta mimică a prostiei; și toată această masă univocă și a-categorică, el nu doar o oferă spre a fi văzută ca bălțată, mobilă, asimetrică, descentrată, spiraloidă, rezonantă, ci o face să mișune clipă de clipă de evenimente-fantasme; lunecând pe această suprafață în același timp punctuală și imens vibratorie, gândirea, eliberată din crisalida sa catatonică, contemplă dintotdeauna nesfârșita echivalență devenită eveniment acut și repetiție somptuos împodobită. Opiul induce alte efecte: grație lui, ea strânge în punctul său unica diferență, împingând fundalul cât mai departe și retrăgând imobilității sarcina de a contempla și de a chema la ea prostia, mimând-o; opiul asigură o imobilitate lipsită de greutate, o stupoare de fluture în afara rigidității catatonice; și, foarte departe sub ea,

el desfășoară fundalul, un fundal care nu mai absoarbe, prostește, toate diferențele, ci le lasă să apară și să scânteieze ca tot atâtea evenimente infime, distanțate, surâzătoare și eterne. Drogul – dacă acest cuvânt poate fi folosit cu îndreptățire la singular – nu privește în nici un fel adevăratul și falsul; el nu le deschide decât practicanților de cartomanție o lume „mai adevărată decât cea reală". în fapt, ea deplasează, una în raport cu cealaltă, prostia și gândirea, înlăturând vechea necesitate a teatrului nemișcării. Poate, însă, dacă gândirea trebuie să privească prostia în față, drogul care o mobilizează pe aceasta o colorează, o agită, o brăzdează, o risipește, o populează cu diferențe și înlocuiește fulgerul rar cu fosforescența continuă, poate că drogul nu face posibilă decât o cvasi-gândire. Poate[10]. în stare de sevraj, cel puțin, gândirea are două coarne: una numită rea-voință (pentru dejucarea categoriilor), iar cealaltă proastă dispoziție (pentru a indica în direcția prostiei și a se ascunde în ea). Suntem departe de bătrânul înțelept care pune atâta bunăvoință ca să ajungă până la adevăr, încât întâmpină cu o umoare egală diversitatea indiferentă a hazardurilor și lucrurilor; departe de indispoziția lui Schopenhauer, iritat de lucrurile care nu intră singure în propria lor indiferență; departe, însă, și de „melancolia" care devine indiferentă la lume, și a cărei împietrire semnalează, alături de cărți și de sferă, adâncimea gândurilor și diversitatea cunoașterii. Jucându-se cu propria-i rea-voință și jucându-se de-a proasta dispoziție, cu acest exercițiu pervers și de-a acest teatru, gândirea așteaptă ieșirea: brusca diferență a caleidoscopului, semnele care se luminează o clipă, fața zarurilor aruncate, soarta unui alt joc. A gândi nu consolează și nici nu aduce fericirea. Gândirea se târăște bolnăvicios ca o perversiune; a gândi se repetă cu aplicație pe scena unui teatru; gândirea se aruncă dintr-o dată în afara cornetului cu zaruri. Și atunci când hazardul, teatrul și perversiunea intră în rezonanță, atunci când hazardul vrea ca între ele trei să existe o astfel de rezonanță, gândirea devine o transă; și merită să gândești.

*

Ca ființa să fie univocă, să nu se poată spune decât într-un singur și același fel reprezintă, paradoxal, condiția majoră pentru ca identitatea să nu domine diferența și ca legea Aceluiași să n-o fixeze ca pe o simplă opoziție în elementul conceptului; ființa poa-

10. „Ce se va crede despre noi?" (notă a lui Gilles Deleuze).

te să se spună în același fel deoarece diferențele nu sunt reduse dinainte de către categorii, deoarece nu se repartizează într-un divers întotdeauna recognoscibil prin percepție și pentru că ele nu se organizează conform ierarhiei conceptuale a speciilor și genurilor. Ființa este ceea ce se spune întotdeauna despre diferență, este *Revenirea* diferenței[11].

Acest cuvânt evită atât *Devenirea* cât și *Reîntoarcerea*. Căci diferențele nu sunt elementele, fie și fragmentare, fie și amestecate, fie și monstruos confundate ale unei mari Deveniri care le-ar duce cu sine în cursa ei, făcându-le uneori să reapară, mascate sau nude. Degeaba este sinteza Devenirii una laxă, unitatea se menține totuși; și nu doar, nu atât aceea a unui conținător infinit, cât aceea a fragmentului, a clipei ce trece și trece iar, și aceea a conștiinței flotante care o recunoaște. Neîncredere, așadar, față de Dionysos și bacantele lui, chiar și atunci când sunt beți. Cât privește Reîntoarcerea, trebuie aceasta să fie cercul perfect, roata bine unsă rotindu-se pe axul său și readucând la oră fixă lucrurile, figurile și oamenii? Trebuie să existe un centru și evenimentele să se reproducă la periferie? Nici măcar Zarathustra nu putea să suporte această idee: „'Oricare dreaptă minte', a murmurat piticul cu dispreț. 'Oricare adevăr e curb, iar timpul însuși e un cerc.' 'Tu, spirit al împovărării!' i-am zis eu mânios, 'să nu iei lucru-acesta prea ușor!'"[a]; și, convalescent, el va geme: „Vai! omul va reveni mereu! Omul mărunt revine veșnic!"[b] Poate că ceea ce anunță Zarathustra nu este cercul; sau poate că imaginea insuportabilă a cercului este ultimul semn al unei gândiri mai înalte; poate că această viclenie circulară trebuie ruptă asemeni tânărului păstor, asemeni lui Zarathustra însuși tăind, pentru a-l scuipa imediat, capul șarpelui.

Chronos este timpul devenirii și al reînceperii. Chronos înfulecă bucată cu bucată ceea ce el a făcut să se nască și-l face să renască în timpul său. Devenirea monstruoasă și fără de lege, marea devorare de fiece clipă, înghițirea întregii vieți, împrăștierea membrelor ei sunt legate de exactitatea reînceperii: Devenirea ne face să intrăm în acest mare labirint interior care nu este deloc diferit, prin natura sa, de monstrul care îl locuiește; dar din chiar adâncul

---

11. Despre aceste teme, cf. *Diferență și repetiție*, *ed. cit.*, p. 63-71 și 448-458); *Logica sensului*, *ed. cit.*, p. 200-208 și 218-223.

a. F. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, București, Ed. Humanitas, 1994, Partea a treia, „Despre viziune și enigmă", § 2, p. 219.

b. *Ibidem*, *ed. cit.*, Partea a treia, „Convalescentul", § 2, p. 285.

acestei arhitecturi care se ocolește pe sine și se întoarce la sine, un fir solid permite regăsirea urmei pașilor anteriori și revederea aceleiași zile. Dionysos și Ariadna: ești labirintul meu. Dar Aïon e *revenirea* însăși, linia dreaptă a timpului, acea fisură mai rapidă decât gândirea, mai mică decât orice clipă, care, de o parte și de cealaltă a săgeții sale infinit despărțitoare, determină apariția acestui prezent ca deja de nenumărate ori prezent și ca stând de nenumărate ori să revină. Este important să ne dăm seama că nu avem de-a face cu o succesiune de prezenturi, oferite de un flux continuu și care, în plenitudinea lor, ar lăsa să transpară densitatea unui trecut și să se deseneze orizontul viitorului căruia ele îi vor fi, la rându-le, trecutul. Este vorba despre dreapta linie a viitorului care taie neîncetat cea mai măruntă consistență de prezent, tăind-o la nesfârșit pornind de la ea însăși: oricât de departe am merge pentru a găsi această cezură, nu vom întâlni niciodată atomul indivizibil pe care am putea să-l considerăm, în sfârșit, drept unitatea minuscul prezentă a timpului (timpul este mereu mai dezlegat decât gândirea); aflăm întotdeauna, pe cele două margini ale rănii, că s-a întâmplat deja (și că se întâmplase deja, și că s-a întâmplat deja să se fi întâmplat deja) și că se va mai întâmpla (și că se va mai întâmpla încă să se întâmple încă): mai puțin tăietură, cât nesfârșită fibrilație; timpul e ceea ce se repetă; iar prezentul – fisurat de această săgeată a viitorului care îl poartă deportându-l mereu de-o parte și de alta –, prezentul nu încetează să revină. Să revină, însă, ca singulară diferență; ceea ce nu revine e analogul, asemănătorul, identicul. Diferența revine; iar ființa, care se spune la fel despre diferență, nu este fluxul universal al Devenirii și nici ciclul bine centrat al Identicului; ființa este Reîntoarcerea eliberată de curbura cercului, e Revenirea. Trei morți: a Devenirii, Tată devorator – mamă gata să nască; a cercului, prin care darul vieții, în fiecare primăvară, a trecut în flori; și a revenirii: fibrilație repetitivă a prezentului, eternă și întâmplătoare fisură a timpului oferită, în întregime, o singură dată, și dintr-una afirmată o dată pentru totdeauna.

În fractura sa, în repetiția sa, prezentul este o aruncare de zaruri. Nu pentru că ar forma partea unui joc înăuntrul căruia el ar strecura un pic de contingență, un grăunte de incertitudine. El este în același timp hazardul din joc și jocul însuși ca hazard; prin aceeași lovitură sunt aruncate și zarurile, și regulile. Astfel încât hazardul nu este câtuși de puțin fragmentat și repartizat ici și colo; el e afirmat pe de-a-ntregul dintr-o singură lovitură. Prezentul ca re-

venire a diferenței, ca repetiție rostindu-se despre diferență afirmă într-o singură dată integralitatea hazardului. Univocitatea ființei la Duns Scot trimitea la imobilitatea unei abstracțiuni; la Spinoza, la necesitatea substanței și la eternitatea ei; aici, o singură lovitură a hazardului în fisura prezentului. Dacă ființa se spune mereu în același fel nu este pentru că ființa e una, ci pentru că prin singura aruncare de zaruri a prezentului integralitatea hazardului e afirmată.

Se poate, atunci, afirma că, în istorie, univocitatea ființei a fost gândită, pe rând, de trei ori: de Duns Scot, de Spinoza și, în sfârșit, de Nietzsche, primul care o va fi instituit nu ca abstracțiune, nu ca substanță, ci ca reîntoarcere? Să spunem mai degrabă că Nietzsche a mers până la a gândi Eterna Reîntoarcere; mai precis, el a indicat-o ca fiind insuportabilul de gândit. Insuportabilă pentru că, abia întrevăzută prin intermediul primelor ei semne, ea se fixează în această imagine a cercului care aduce cu ea amenințarea fatală a întoarcerii tuturor lucrurilor – reiterația păianjenului; însă acest insuportabil trebuie gândit, căci nu este încă decât un semn gol, o ușă secretă care trebuie deschisă, acea voce fără formă a abisului a cărei apropiere, indisociabil, este fericire și dezgust. Zarathustra, față de Reîntoarcere, este un *Fürsprecher*, cel care vorbește pentru..., în locul..., marcând locul din care lipsește. Zarathustra nu este imaginea, ci semnul lui Nietzsche. Semnul (care se cere deosebit așa cum se cuvine de simptom) rupturii: semnul cel mai apropiat al insuportabilității gândirii reîntoarcerii; Nietzsche ne-a lăsat spre gândire reîntoarcerea veșnică. De aproape un secol, cea mai înaltă întreprindere a filosofiei a fost, într-adevăr, aceea de a gândi această reîntoarcere. Cine, însă, ar fi fost atât de nerușinat ca să spună că el a gândit-o? Reîntoarcerea ar trebui oare să fie, asemeni sfârșitului Istoriei în secolul al XIX-lea, ceea ce nu putea să bântuie în jurul nostru decât ca o fantasmagorie a ultimei zile? Trebuia ca acestui semn gol, impus de către Nietzsche parcă *în plus*, să-i atribuim cumva, rând pe rând, conținuturi mitice care să-l dezarmeze și să-l reducă? Sau, dimpotrivă, trebuia să încercăm a-l ajusta pentru ca el să poată lua loc și figura fără rușine pe firul unui discurs? Sau, în sfârșit, trebuia să acceptăm acest semn excedentar, mereu deplasat, lipsind la nesfârșit de la locul său și, în loc să-i aflăm semnificatul arbitrar care îi corespunde, în loc să-i construim un cuvânt, să-l facem mai degrabă să intre în rezonanță cu marele semnificat pe care gândirea de azi îl aduce asemeni unei linii de plutire incerte și nesupuse; să facem să rezoneze revenirea

cu diferența? Nu trebuie să înțelegem că reîntoarcerea este forma unui conținut care ar fi diferența; ci că, printr-o diferență întotdeauna nomadă, întotdeauna anarhică, cu semnul mereu în exces, întotdeauna deplasată din revenire, s-a produs o fulgurație care va purta numele de Deleuze: o nouă gândire este posibilă; gândirea, din nou, e posibilă.

Ea nu aparține viitorului, promisă de reînceputul cel mai îndepărtat. Se află aici, în textele lui Deleuze, sărind, dansând în fața noastră, printre noi; gândire genitală, gândire intensivă, gândire afirmativă, gândire a-categorică – toate, chipuri pe care nu le cunoaștem, măști pe care nu le-am mai văzut niciodată; diferență pe care nimic n-o putea prevedea și care, cu toate acestea, determină revenirea – ca măști ale propriilor măști – a lui Platon, Duns Scot, Spinoza, Leibniz, Kant, a tuturor filosofilor. Filosofia nu ca gândire, ci ca teatru: teatru de mimi cu scene multiple, fugitive și instantanee, în care gesturile, fără a se vedea, își fac semn; teatru în care, sub masca lui Socrate, izbucnește brusc hohotul de râs al sofistului; în care modurile lui Spinoza joacă o horă descentrată, în vreme ce substanța se rotește în jurul lor ca o planetă nebună; în care Fichte, șchiopătând, anunță: „Eu fisurat ą sine dizolvat"; în care Leibniz, ajuns în vârful piramidei, distinge în întuneric că muzica celestă este *Pierrot lunaire*. în ghereta din Luxemburg, Duns Scot își trece capul prin luneta circulară; poartă niște mustăți considerabile; sunt cele ale lui Nietzsche, deghizat în Klossowski.

Adevărul și formele juridice

I

Ceea ce aș dori să vă spun în aceste conferințe sunt câteva lucruri poate inexacte, false, eronate, pe care le voi prezenta cu titlu de ipoteze de lucru, de ipoteze în vederea unei cercetări viitoare. Vă cer îngăduința și, mai mult decât asta, vă cer un pic de răutate. Mi-ar plăcea mult într-adevăr ca, la sfârșitul fiecărei conferințe, să-mi puneți întrebări, să-mi faceți critici și obiecții pentru ca, în măsura posibilului și în măsura în care mintea mea nu este încă prea rigidă, să pot să mă adaptez puțin câte puțin la aceste întrebări și să putem astfel, la sfârșitul celor cinci conferințe, să spunem că am dus împreună o treabă la bun sfârșit sau măcar că am făcut unele progrese.

Voi prezenta astăzi o reflecție metodologică pentru a introduce o problemă care, sub numele de „Adevărul și formele juridice", poate să vă pară puțin enigmatică. Voi încerca să vă prezint punctul de convergență a trei sau patru serii de cercetări existente, deja explorate, deja inventariate, pentru a le confrunta și reuni într-un soi de cercetare, nu spun originală, dar cel puțin renovatoare.

În primul rând, o cercetare propriu-zis istorică: cum au putut să se formeze domeniile de cunoaștere pornind de la practicile sociale? Problema este următoarea: există o tendință pe care am putea-o numi, un pic ironic, marxism academic, constând în cercetarea felului în care condițiile economice de existență își pot găsi reflectarea și expresia în conștiința oamenilor. Mi se pare că această formă de analiză, tradițională în marxismul universitar din Franța și din Europa, prezintă un defect foarte grav: cel de a presupune, în fond, că subiectul uman, subiectul cunoașterii, și formele însele ale cunoașterii, sunt într-un anumit fel date dinainte și definitiv, condițiile economice, sociale și politice ale existenței nemaiavând altceva de făcut decât să se depună sau să se imprime în acest subiect dat o dată pentru totdeauna.

Scopul meu va fi să vă demonstrez cum pot ajunge practicile sociale să dea naștere la domenii de cunoaștere care nu fac doar să apară noi obiecte, noi concepte, noi tehnici, ci și să se nască forme total noi de subiecți și de subiecți de cunoaștere. Subiectul

cunoașterii are el însuși o istorie, relația subiectului cu obiectul sau, mai limpede spus, adevărul însuși are o istorie.

Astfel, mi-ar plăcea mai ales să arăt cum s-a putut forma, în secolul al XIX-lea, o anumită știință [*savoir*] a omului, a individualității, a individului normal sau anormal, înăuntrul sau în afara regulii, o știință născută, de fapt, din practicile sociale de control și de supraveghere. Și cum, într-o anumită manieră, această știință nu s-a impus unui subiect al cunoașterii, nu i s-a propus, nici nu s-a imprimat în el, ci a făcut să se nască un tip absolut nou de subiect al cunoașterii. Istoria domeniilor științei în relație cu practicile sociale, excluzând primatul unui subiect al cunoașterii dat o dată pentru totdeauna, este o primă axă de cercetare pe care v-o propun.

A doua axă de cercetare este una metodologică, pe care am putea-o numi analiza discursului. Există și aici, mi se pare, într-o tradiție recentă, dar deja acceptată în universitățile europene, o tendință de a trata discursul ca un ansamblu de fapte lingvistice legate între ele prin reguli sintactice de construcție.

Cu câțiva ani în urmă, era original și important să spui și să arăți că tot ce se făcea cu limbajul – poezie, literatură, filosofie, discurs în general – se supunea unui anumit număr de legi sau de regularități interne: legile și regularitățile limbajului. Caracterul lingvistic al faptelor de limbaj a fost o descoperire care a avut o importanță precisă într-o epocă determinată.

Ar fi momentul atunci să considerăm aceste fapte de discurs nu pur și simplu sub aspectul lor lingvistic, ci, oarecum – și aici mă inspir din cercetările efectuate de anglo-americani – ca jocuri, *games*, jocuri strategice de acțiune și de reacțiune, de întrebare și de răspuns, de dominație și de eschivă, precum și de luptă. Discursul este acest ansamblu regulat de fapte lingvistice la un anumit nivel și de fapte polemice și strategice la un alt nivel. Această analiză a discursului ca joc strategic și polemic este, după mine, o a doua axă de cercetare.

În fine, a treia axă de cercetare pe care v-o propun, și care va defini, prin încrucișarea cu primele două, punctul de convergență în care mă situez, ar consta într-o reelaborare a teoriei subiectului. Această teorie a fost profund modificată și reînnoită de-a lungul ultimilor ani, printr-un anumit număr de teorii sau, și mai riguros, de un anumit număr de practici, dintre care psihanaliza se situează, evident, în primul plan. Psihanaliza a fost cu siguranță practica și teoria care au reevaluat în modul cel mai fundamental

cu putință prioritatea oarecum sacră conferită subiectului, care s-a stabilit în gândirea occidentală de la Descartes încoace.

Acum două sau trei secole, filosofia occidentală postula, explicit sau implicit, subiectul ca fundament, ca nucleu central al oricărei cunoașteri, cel în care și pornind de la care libertatea se revela iar adevărul putea să ia naștere. Mi se pare însă că psihanaliza a pus în discuție, în mod insistent, această poziție absolută a subiectului. Dar dacă psihanaliza a făcut-o, în schimb, în domeniul a ceea ce s-ar putea numi teoria cunoașterii, sau în cel al epistemologiei, ori în cel al istoriei științei, precum și în cel al istoriei ideilor, mi se pare că teoria subiectului a rămas încă foarte filosofică, foarte cartezian și kantiană – căci, la nivelul generalităților la care mă situez, nu fac diferența între concepția cartezian și cea kantiană.

Astăzi, când se face istorie – istoria ideilor, a cunoașterii sau pur și simplu istorie –, se rămâne la acest subiect al cunoașterii, la acest subiect al reprezentării ca punct de origine pornind de la care cunoașterea este posibilă, iar adevărul iese la lumină. Ar fi interesant să încercăm să vedem cum se produce, de-a lungul istoriei, constituirea unui subiect care nu este dat o dată pentru totdeauna, nu este ceva pornind de la care adevărul se întâmplă istoriei, ci un subiect care se constituie în chiar interiorul istoriei, fiind în fiecare clipă fondat și refondat de istorie. Către o asemenea critică radicală a subiectului uman cred că trebuie să ne îndreptăm.

Există o anumită tradiție universitară sau academică a marxismului care nu s-a despărțit de această concepție filosofică tradițională a subiectului. însă, în opinia mea, asta trebuie făcut: a demonstra constituirea istorică a unui subiect al cunoașterii printr-un discurs luat ca un ansamblu de strategii care fac parte din practicile sociale.

Acesta este fondul teoretic al problemelor pe care aș dori să le tratez.

Mi s-a părut că, dintre practicile sociale, a căror analiză istorică permite localizarea nașterii noilor forme de subiectivitate, practicile juridice sau, mai precis, practicile judiciare sunt cele mai importante.

Ipoteza pe care aș dori să v-o propun este că există două istorii ale adevărului. Prima este un soi de istorie internă a adevărului, istoria unui adevăr care se corectează pornind de la propriile sale principii de reglare: este istoria adevărului așa cum se face în sau pornindu-se de la istoria științelor. De cealaltă parte, mi se pare că există în societate, sau cel puțin în societățile noastre, multe

alte locuri unde adevărul se formează, unde un anumit număr de reguli de joc sunt definite – reguli de joc în funcție de care vedem născându-se anumite forme de subiectivitate, anumite domenii de obiect, anumite tipuri de cunoaștere – și, prin urmare, putem, pornind de aici, să facem o istorie externă, exterioară a adevărului.

Practicile judiciare, modalitățile prin care, între oameni, se arbitrează greșelile și responsabilitățile, modul în care, în istoria Occidentului, s-a conceput și s-a definit felul în care oamenii puteau fi judecați în funcție de greșelile comise, modalitățile prin care s-a impus indivizilor determinați repararea unora dintre acțiunile lor și pedepsirea altora, toate aceste reguli sau, dacă vreți, toate aceste practici regulate, desigur, dar și modificate fără încetare de-a lungul istoriei, mi se par a fi una din formele prin care societatea noastră a definit tipuri de subiectivitate, forme de cunoaștere și, în consecință, relații între om și adevăr ce merită să fie studiate.

Iată viziunea generală a temei pe care am pretenția că o dezvolt: formele juridice și, prin urmare, evoluția lor în câmpul dreptului penal ca loc de origine a unui număr determinat de forme de adevăr. Voi încerca să vă arăt în ce fel anumite forme de adevăr pot fi definite pornind de la practica penală. Căci ceea ce se numește *enquête* – ancheta așa cum este și cum a fost practicată de filosofi, din secolul al XV-lea până în secolul al XVIII-lea, precum și de către savanți, fie ei geografi, botaniști, zoologi, economiști – este o formă destul de caracteristică a adevărului în societățile noastre.

Unde se găsește însă originea anchetei? O găsim într-o practică politică și administrativă, despre care o să vă vorbesc, dar o găsim și în practica judiciară. Ancheta a apărut la mijlocul Evului Mediu ca o formă de cercetare a adevărului în interiorul ordinii judiciare. Occidentul a elaborat tehnicile complexe de anchetă care au putut, pe urmă, să fie utilizate în spațiul științific și în spațiul reflecției filosofice pentru a ști cu exactitate cine a făcut ce, în ce condiții și în ce moment.

În același fel, în secolul al XIX-lea și plecând de la problemele juridice, judiciare, penale, au fost inventate de asemenea forme de analiză destul de curioase, pe care le voi numi *examen* și nu anchetă. Aceste forme de analiză au dat naștere sociologiei, psihologiei, psihopatologiei, criminologiei, psihanalizei. Voi încerca să vă arăt cum e privită nașterea lor, atunci când căutăm originea acestor forme de analiză, în legătură directă cu formarea unui anumit număr de controale politice și sociale, în momentul formării societății capitaliste, la sfârșitul secolului al XIX-lea.

Avem astfel, în linii mari, formularea a ceea ce va fi tratat în conferințele următoare. în cea care urmează, voi vorbi despre nașterea anchetei în gândirea greacă, în ceva care nu este nici totalmente un mit, nici cu totul o tragedie: istoria lui Oedip. Voi vorbi despre istoria lui Oedip nu ca punct de origine, de formulare a dorinței sau a formelor dorinței omului, ci, dimpotrivă, ca un episod destul de ciudat al istoriei cunoașterii și ca punct de emergență a anchetei. în conferința care va urma, voi trata despre relația care s-a stabilit în Evul Mediu, despre conflictul, opoziția dintre regimul probei [*épreuve*] și sistemul anchetei. în fine, în ultimele două conferințe, voi vorbi despre nașterea a ceea ce numesc examen sau științele examenului, care se află în relație cu formarea și stabilizarea societății capitaliste.

Pentru moment, aș dori să reiau, în mod diferit, reflecțiile metodologice de care vorbeam adineauri. Ar fi posibil, și poate mai onest, să nu citez decât un nume, cel al lui Nietzsche; căci ceea ce spun aici nu are sens decât dacă e raportat la opera lui Nietzsche, care mi se pare a fi, printre modelele la care putem recurge în cercetările pe care le propun, cel mai bun, cel mai eficace și cel mai actual. La Nietzsche întâlnim efectiv un tip de discurs care face analiza istorică a formării subiectului însuși, analiza istorică a nașterii unui anumit tip de cunoaștere – fără a admite vreodată preexistența unui subiect al cunoașterii. Ceea ce-mi propun acum este să urmez, în opera lui Nietzsche, liniamentele care ne pot servi de model pentru analizele în cauză.

Voi lua ca punct de plecare un text al lui Nietzsche datat din 1873 și care n-a apărut decât în ediție postumă. Textul spune: „Într-un oarecare colț retras al universului revărsat scânteietor în nenumărate sisteme solare, a fost odată o stea pe care niște animale inteligente au inventat cunoașterea. A fost minutul cel mai arogant și mai mincinos din toată <<istoria universală>>„[1].

Din acest text, extrem de bogat și de dificil, voi lăsa deoparte mai multe lucruri, inclusiv – și mai ales – celebra frază: „A fost minutul cel mai mincinos". Voi lua în considerare mai întâi, în mod intenționat, insolența, dezinvoltura lui Nietzsche, pentru care cunoașterea a fost inventată pe o stea și la un moment determinat. Vorbesc de insolență în acest text al lui Nietzsche, căci nu trebuie să uităm că în 1873 ne aflăm, dacă nu în plin kantism, cel puțin în plin neokantism. Iar ideea că timpul și spațiul nu sunt forme ale

1. Friedrich Nietzsche, „Despre adevăr și minciună în sens extramoral", trad. de Simion Dănilă, in *Opere complete*, vol. II, Timișoara, Hestia, 1998, p. 557.

cunoașterii, ci, dimpotrivă, un soi de stânci primitive pe care se fixează cunoașterea, este pentru acea epocă absolut inadmisibilă.

Aș dori să zăbovesc asupra acestei idei, oprindu-mă mai întâi la termenul însuși de invenție. Nietzsche afirmă că, într-un punct determinat al timpului și într-un loc determinat al Universului, animale inteligente au inventat cunoașterea. Cuvântul pe care-l folosește, „invenție" – *Erfindung* în germană –, este adesea reluat în textele sale, și mereu cu un sens și o intenție polemică. Când vorbește de invenție, Nietzsche are întotdeauna în minte un cuvânt care se opune „invenției": cuvântul „origine". Când spune „invenție", e pentru a nu spune „origine"; când spune *Erfindung*, e pentru a nu spune *Ursprung*.

Avem un anumit număr de dovezi în acest sens. Voi prezenta doar două sau trei. De exemplu, într-un text din *Știința voioasă*, cred, în care vorbește de Schopenhauer, reproșându-i analiza religiei, Nietzsche spune că Schopenhauer a comis eroarea de a căuta originea – *Ursprung* – religiei într-un sentiment metafizic ce-ar fi prezent la toți oamenii și care ar conține, prin anticipare, miezul oricărei religii, modelul său în același timp adevărat și esențial. Nietzsche afirmă: iată o analiză a istoriei religiei care este complet falsă, căci a admite că religia se originează într-un sentiment metafizic înseamnă, pur și simplu, că religia era deja dată, cel puțin în stare implicită, învăluită în acest sentiment metafizic. Or, spune Nietzsche, istoria nu e așa ceva, nu în felul acesta se face istorie, nu astfel s-au petrecut lucrurile. Căci religia nu are origine, ea nu are *Ursprung*, a fost inventată, a existat o *Erfindung* a religiei. La un moment dat, s-a întâmplat ceva care a făcut să apară religia. Ea a fost fabricată, nu exista înainte. între marea continuitate a *Ursprung*-ului descrisă de Schopenhauer și ruptura ce caracterizează *Erfindung*-ul lui Nietzsche, există o opoziție fundamentală.

Vorbind de poezie, tot în *Știința voioasă*, Nietzsche afirmă că există cei care caută originea, *Ursprung*, a poeziei, când, de fapt, nu există *Ursprung* al poeziei, nu există decât invenție a poeziei[2]. într-o bună zi, cineva a avut ideea destul de ciudată de a utiliza un anumit număr de proprietăți ritmice sau muzicale ale limbajului pentru vorbi, pentru a-și impune cuvintele, pentru a stabili prin cuvintele sale o anumită relație de putere asupra celorlalți. Poezia a fost și ea inventată sau fabricată.

2. Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă* (1883), trad. de Liana Micescu, București, Humanitas, 1994, cartea a V-a, § 353, „Despre obârșia religiilor", p. 226-227.

Există de asemenea celebrul pasaj de la sfârșitul primei disertații din *Genealogia moralei*, în care Nietzsche se referă la acest soi de mare fabrică, de mare uzină în care se produce idealul[3]. Idealul nu are origine. Și el a fost inventat, fabricat, produs de o serie de mecanisme, de mici mecanisme.

Invenția, *Erfindung*, este pentru Nietzsche, pe de o parte, o ruptură, iar de cealaltă, ceva care posedă un început mărunt, josnic, meschin, de nemărturisit. Acesta este punctul crucial pentru *Erfindung*. Poezia a fost inventată prin obscure relații de putere. Religia, la fel, a fost inventată prin pure și obscure relații de putere. Josnicie, deci, a tuturor acestor începuturi atunci când sunt opuse solemnității originii așa cum este ea concepută de filosofi. Istoricul nu trebuie să se teamă de meschinării, căci marile lucruri s-au format, până la urmă, din meschinărie în meschinărie, din lucru mărunt în lucru mărunt. Solemnității originii trebuie să i se opună, într-o bună metodă istorică, micimea meticuloasă și secretă a acestor fabricări, a acestor invenții.

Cunoașterea a fost prin urmare inventată. A spune că a fost inventată înseamnă a spune că nu are origine. Mai înseamnă, în mod și mai precis, oricât de paradoxal ar părea, că ea nu este în nici un fel înscrisă în natura umană. Cunoașterea nu constituie cel mai vechi instinct al omului sau, invers, nu există în comportamentul uman, în apetitul uman, în instinctul uman ceva precum un germen al cunoașterii. De fapt, spune Nietzsche, cunoașterea are un raport cu instinctele, dar nu poate fi prezentă în ele, și nici măcar nu poate fi un instinct printre celelalte. Cunoașterea este pur și simplu rezultatul jocului, al înfruntării, al joncțiunii, al luptei și al compromisului între instincte. Ceva se produce doar pentru că instinctele se întâlnesc, se bat și ajung, în cele din urmă, la sfârșitul bătăliilor lor, la un compromis. Acest ceva este cunoașterea.

În consecință, pentru Nietzsche, cunoașterea nu este de aceeași natură cu instinctele, ea nu este un soi de rafinament al instinctelor însele. Cunoașterea are ca temei, ca bază și ca punct de plecare instinctele, însă instinctele în confruntarea lor, pentru care ea nu este decât un rezultat de suprafață. Cunoașterea este ca o strălucire, ca o lumină care se răspândește, dar care este

3. Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei* (1887), trad. de Liana Micescu, București, Humanitas, 1994, Prima disertație, § 14: „Vrea cineva să arunce o privire în adâncul tainei de fabricare a idealurilor pe pământ?... Acest atelier unde se fabrică idealuri – mi se pare că duhnește de atâtea minciuni" (p. 323-324).

produsă de mecanisme sau de realități de natură complet diversă. Cunoașterea este efectul instinctelor; e ca o întâmplare, sau ca rezultatul unui lung compromis. Ea mai este, spune Nietzsche, ca „o scânteie între două spade", dar care nu este făcută din același oțel.

Efect de suprafață, neschițat dinainte în natura umană, cunoașterea își dirijează jocul în fața instinctelor, peste ele, în mijlocul lor; ea le comprimă, traduce o anumită stare de tensiune sau de calmare între instincte. Dar nu putem deduce cunoașterea în mod analitic, conform unei anume derivări naturale. Nu putem, în mod necesar, s-o deducem din instinctele însele. Cunoașterea nu face parte, în fond, din natura umană. Lupta, înfruntarea, rezultatul înfruntării și, prin urmare, riscul și hazardul vor da naștere cunoașterii. Cunoașterea nu este instinctivă, ea este contrainstinctivă; la fel cum nu este naturală, ci contranaturală.

Acesta este primul sens care poate fi dat ideii după care cunoașterea este o invenție și nu are origine. Dar celălalt sens ce poate fi dat acestei afirmații este următorul: cunoașterea, pe lângă faptul că nu este legată de natura umană, că nu derivă din natura umană, nu este nici măcar înrudită, printr-un drept de origine, cu lumea de cunoscut. Nu există, după Nietzsche, nici o asemănare, nici o afinitate prealabilă între cunoaștere și lucrurile care ar trebui cunoscute. în termeni mai riguros kantieni, ar trebui să spunem că, în fond, condițiile experienței și condițiile obiectului experienței sunt total eterogene.

Iată marea ruptură de ceea ce fusese tradiția filosofiei occidentale, în vreme ce Kant însuși fusese primul care a spus explicit că condițiile experienței și condițiile obiectului experienței erau identice. Nietzsche crede, dimpotrivă, că între cunoaștere și lumea de cunoscut există tot atâtea diferențe cât între cunoaștere și natura umană. Avem atunci o natură umană, o lume, și ceva între cele două care se numește cunoaștere, fără să existe între ele nici o afinitate sau asemănare, cu atât mai puțin o legătură de natură.

Cunoașterea nu are o relație de afinitate cu lumea de cunoscut, spune adeseori Nietzsche. Nu voi cita decât un text din *Știința voioasă*, aforismul 109: „Caracterul general al lumii este haos pentru veșnicie, nu în sensul absenței necesității, ci al absenței ordinii, structurii, formei, frumuseții, înțelepciunii"[4]. Lumea nu caută nicidecum să imite omul, ea ignoră orice lege. Să ne ferim să spunem că există legi în natură. Cunoașterea trebuie să lupte împotriva unei lumi fără ordine, fără înlănțuiri, fără formă, fără frumusețe,

4. Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă, ed. cit.*, cartea a III-a, § 109, p. 118.

fără înțelepciune, fără armonie, fără lege. La ea se raportează cunoașterea. Nu există nimic în cunoaștere care s-o abiliteze, printr-un drept oarecare, să cunoască această lume. Nu e în firea naturii să fie cunoscută. Astfel, între instinct și cunoaștere găsim nu o continuitate, ci o relație de luptă, de dominație, de supunere, de compensare; în același fel, nu poate să existe, între cunoaștere și lucrurile pe care cunoașterea trebuie să le cunoască, nici o relație de continuitate naturală. Nu poate să existe decât o relație de violență, de dominație, de putere și de forță, de violare. Cunoașterea nu poate fi decât o violare a lucrurilor de cunoscut, și nu o percepție, o recunoaștere, o identificare a acestora sau cu acestea.

Mi se pare că există, în această analiză a lui Nietzsche, o dublă și foarte importantă ruptură cu tradiția filosofiei occidentale, a cărei lecție trebuie s-o ținem minte. Prima este ruptura dintre cunoaștere și lucruri. Ce anume asigura, efectiv, în filosofia occidentală, că lucrurile de cunoscut și cunoașterea însăși erau în relație de continuitate? Ce anume asigura cunoașterii puterea de a cunoaște cu adevărat lucrurile lumii și de a nu fi la nesfârșit eroare, iluzie, întâmplare? Ce anume garanta asta în filosofia occidentală, dacă nu Dumnezeu? Dumnezeu, cu siguranță, de la Kant încoace, pentru a nu merge mai departe, și chiar până la Kant, este acel principiu care asigură că există o armonie între cunoaștere și lucrurile de cunoscut. Pentru a demonstra că cunoașterea era o cunoaștere fondată, într-adevăr, în lucrurile lumii, Descartes a trebuit să afirme existența lui Dumnezeu.

Dacă nu mai există relație între cunoaștere și lucrurile de cunoscut, dacă relația dintre cunoaștere și lucrurile cunoscute este arbitrară, dacă ea este relație de putere și de violență, existența lui Dumnezeu în centrul sistemului cunoașterii nu mai este indispensabilă. în același pasaj din *Știința voioasă* în care evocă absența de ordine, de înlănțuire, de formă, de frumusețe în lume, Nietzsche se întreabă: „Când nu ne vor mai întuneca toate aceste umbre ale lui Dumnezeu? Când vom dediviniza cu totul natura?"[5]

Ruptura dintre teoria cunoașterii și teologie începe de manieră strictă cu o analiză precum cea a lui Nietzsche.

În al doilea rând, aș spune că, dacă e adevărat că între cunoaștere și instincte – tot ceea ce face, tot ceea ce țese animalul uman – nu există decât ruptură, relații de dominație și de supune-

5. *Ibidem.*

re, relații de putere, atunci dispare nu Dumnezeu, ci subiectul în unitatea și suveranitatea lui.

Întorcându-ne la tradiția filosofică ce începe cu Descartes, pentru a nu merge mai departe, putem vedea că unitatea subiectului uman era asigurată de continuitatea care conduce de la dorință la cunoaștere [*connaissance*], de la instinct la cunoaștere [*savoir*], de la corp la adevăr. Toate acestea asigurau existența subiectului. Dacă este adevărat că există, pe de o parte, mecanismele instinctului, jocurile dorinței, înfruntările mecanicii corpului cu cea a voinței și, pe de altă parte – la un nivel al naturii complet diferit –, cunoașterea, atunci nu mai e nevoie de unitatea subiectului uman. Putem admite subiecți, sau putem admite că subiectul nu există. Iată prin ce textul lui Nietzsche pe care l-am citat, consacrat invenției cunoașterii, mi se pare a fi în ruptură cu tradiția cea mai veche și mai încetățenită a filosofiei occidentale.

Or, atunci când Nietzsche spune despre cunoaștere că este rezultatul instinctelor, dar că nu este ea însăși un instinct și nici nu derivă în mod direct din instincte, ce vrea să spună mai precis și cum concepe el acest ciudat mecanism prin care instinctele, fără a avea nici o relație de natură cu cunoașterea, pot, prin simplul lor joc, să producă, să fabrice, să inventeze o cunoaștere care n-are nimic de-a face cu ele? Iată a doua serie de probleme pe care aș dori s-o abordez.

Există un text în *Știința voioasă*, aforismul 333, pe care-l putem considera drept una dintre analizele cele mai stricte pe care Nietzsche le-a făcut acestei fabricări, acestei inventări a cunoașterii. în acest lung text intitulat „Ce înseamnă a cunoaște?", Nietzsche reia un text al lui Spinoza, în care acesta opune *intelligere*, a înțelege, lui *ridere, lugere* și *detestari*[6]. Spinoza spunea că, dacă vrem să înțelegem lucrurile, dacă vrem efectiv să le înțelegem în natura lor, în esența lor și deci în adevărul lor, trebuie să ne ferim să râdem de ele, să le deplângem sau să le urâm. Numai atunci când aceste pasiuni se vor domoli vom putea în sfârșit înțelege. Nietzsche spune că nu numai nu este adevărat acest lucru, ci lucrurile stau exact invers. *Intelligere*, a înțelege, nu este decât un anumit joc sau, mai mult, rezultatul unui anumit joc, al unei anumite compoziții sau compensații între *ridere*, a râde, *lugere*, a deplânge, și *detestari*, a urî.

Nietzsche spune că nu înțelegem decât pentru că există în spatele tuturor acestora un joc și lupta acestor trei instincte, a acestor trei mecanisme, sau a acestor trei pasiuni care sunt râsul, plânsul

6. *Op. cit.*, §333, p. 198-199.

și ura[7]. în această privință, trebuie să avem în vedere mai multe lucruri.

Mai întâi, trebuie să remarcăm că aceste trei pasiuni sau aceste trei pulsiuni – râsul, plânsul și ura –, au în comun faptul de a fi o modalitate nu de a se apropia de obiect, de a se identifica cu el, ci, dimpotrivă, de a menține obiectul la distanță, de a se deosebi de el sau de a se situa în opoziție cu el, de a se proteja de el prin râs, de a-l devaloriza prin plâns, de a-l îndepărta și eventual de a-l distruge prin ură. Prin urmare, toate aceste pulsiuni care se află la rădăcina cunoașterii și o produc au în comun punerea la distanță a obiectului, o voință de a se îndepărta de el și de a-l îndepărta în același timp, în fine, de a-l distruge. în spatele cunoașterii, există o voință, obscură fără îndoială, nu de a aduce obiectul la sine, de a se identifica cu el, ci, dimpotrivă, o voință obscură de a se îndepărta de el și de a-l distruge. Răutate radicală a cunoașterii.

Ajungem astfel la o a doua idee importantă: anume că aceste pulsiuni – a râde, a plânge, a urâ – sunt toate de ordinul relelor relații. în spatele cunoașterii, la rădăcina cunoașterii, Nietzsche nu pune un soi de afecțiune, de pulsiune sau de pasiune care ne-ar face să iubim obiectul de cunoscut, ci mai degrabă pulsiuni care ne plasează pe poziție de ură, de dispreț sau de teamă în fața unor lucruri care sunt amenințătoare și îngâmfate.

Dacă aceste trei pulsiuni – a râde, a plânge, a urî – pot produce cunoașterea, asta nu se întâmplă, după Nietzsche, pentru că s-au domolit, ca la Spinoza, ori s-au împăcat, nici pentru că au ajuns la o unitate. Ci, dimpotrivă, pentru că au luptat între ele, pentru că s-au înfruntat. Pentru că aceste pulsiuni s-au luptat între ele, pentru că au încercat, cum spune Nietzsche, să-și facă rău unele altora, pentru că se află în stare de război, într-o stabilizare momentană a acestei stări de război, ele ajung la un fel de stare, de ruptură în care, în cele din urmă, cunoașterea va apărea drept „scânteia dintre două spade".

Nu există, așadar, în cunoaștere o adecvare la obiect, o relație de asimilare, ci mai degrabă o relație de distanțare și de dominare; nu există, în cunoaștere, ceva precum fericire și iubire, ci ură și ostilitate; nu există unificare, ci sistem precar de putere. Marile

7. Voințele de a ironiza (*Verlachen*), de a deplânge (*Beklagen*), de a blestema (*Verwünschen*), propune traducerea Klossowski, ed. 1982, vol. V, p. 222 (N.T.Fr.). [În traducerea Lianei Micescu, avem „dorința de a lua în derâdere, de a se plânge și de a blestema" (*ed. rom.*, p. 198)].

teme prezente în mod tradițional în filosofia occidentală au fost în întregime chestionate în textul citat din Nietzsche.

Filosofia occidentală – și, de această dată, nu e nevoie să ne referim la Descartes, putem merge până la Platon – a caracterizat întotdeauna cunoașterea prin logocentrism, prin asemănare, prin adecvare, prin beatitudine, prin unitate. Toate aceste mari teme sunt acum puse în discuție. Înțelegem atunci de ce se referă Nietzsche la Spinoza: dintre toți filosofii occidentali, Spinoza este cel care a dus cel mai departe această concepție a cunoașterii ca adecvare, beatitudine și unitate. Nietzsche pune în centrul sau la rădăcina cunoașterii ceva precum ura, lupta, relația de putere.

Înțelegem atunci și de ce afirmă Nietzsche că filosoful este cel care se înșală cel mai ușor în privința naturii cunoașterii: deoarece o gândește mereu sub formă de adecvare, de iubire, de unitate, de împăcare. Dacă vrem să știm însă ce este cunoașterea, nu trebuie să ne apropiem de forma de viață, de existență, de ascetism proprie filosofului. Dacă vrem realmente să cunoaștem cunoașterea, să știm ce este, s-o înțelegem în rădăcina sa, în fabricarea sa, trebuie să ne apropiem nu de filosofi, ci de politicieni, trebuie să înțelegem care sunt relațiile de luptă și de putere. Vom înțelege în ce anume constă cunoașterea numai prin aceste relații de luptă și putere, prin felul în care lucrurile între ele, oamenii între ei se urăsc, luptă, caută să se domine unii pe ceilalți, vor să exercite unii asupra altora relații de putere.

Putem astfel înțelege felul în care o analiză de acest tip ne introduce, într-un mod eficace, într-o istorie politică a cunoașterii, a faptelor de cunoaștere și a subiectului cunoașterii.

Dar, înainte, aș dori să răspund unei posibile obiecții: „Toate acestea sunt foarte frumoase, dar nu se află în Nietzsche; delirul dumneavoastră, obsesia de a găsi pretutindeni relații de putere, de a introduce această dimensiune a politicului chiar și în istoria cunoașterii sau în istoria adevărului v-a făcut să credeți că Nietzsche spunea asta".

Voi răspunde două lucruri. Mai întâi, am luat acest text al lui Nietzsche în funcție de interesele mele, nu pentru a arăta care este concepția nietzscheană a cunoașterii – căci există nenumărate texte destul de contradictorii între ele în această privință –, ci numai pentru a arăta că există la Nietzsche un anumit număr de elemente care pun la dispoziția noastră un model pentru o analiză istorică a ceea ce aș numi politica adevărului. Este un model pe care-l găsim efectiv la Nietzsche și cred chiar că el constituie în opera lui unul

din modelele cele mai importante pentru înțelegerea unora dintre elementele aparent contradictorii ale concepției sale a cunoașterii.

Într-adevăr, dacă admitem că asta înțelege Nietzsche prin descoperirea cunoașterii, că toate aceste relații se află în spatele cunoașterii care, într-un anumit fel, nu este decât rezultatul lor, putem atunci înțelege anumite texte ale lui Nietzsche.

Mai întâi, toate acele texte în care Nietzsche afirmă că nu există cunoaștere în sine. Trebuie să ne gândim încă o dată la Kant, să apropiem cei doi filosofi și să verificăm toate diferențele dintre ei. Ceea ce critica lui Kant punea în discuție era posibilitatea unei cunoașteri a lucrului în sine, o cunoaștere a unui adevăr sau a unei realități în sine. Nietzsche spune, în *Genealogia moralei*: „Să ne păzim deci mai bine de-acum înainte, domnii mei filosofi... de tentaculele unor asemenea noțiuni contradictorii ca <<rațiunea pură>>, <<spiritualitatea absolută>>, <<cunoașterea în sine>>„[8]. Sau, în *Voința de putere*, Nietzsche afirmă că nu există ființă în sine, la fel cum nu poate să existe cunoaștere în sine[9]. Și când spune asta, el desemnează ceva cu totul diferit de ceea ce înțelegea Kant prin cunoaștere în sine. Nietzsche vrea să spună că nu există o natură a cunoașterii, o esență a cunoașterii, condiții universale ale cunoașterii; ea este, de fiecare dată, rezultatul istoric și punctual al condițiilor care nu sunt de ordinea cunoașterii. Cunoașterea este într-adevăr un eveniment care poate fi așezat sub semnul activității. Cunoașterea nu este o facultate, nici o structură universală. Chiar și atunci când utilizează un anumit număr de elemente, care pot trece drept universale, cunoașterea va fi doar de ordinul rezultatului, al evenimentului, al efectului.

Putem înțelege în acest fel seria de texte în care Nietzsche afirmă că cunoașterea are un caracter perspectiv. Când spune că este întotdeauna o perspectivă, Nietzsche nu vrea să spună, în ceea ce ar fi un amestec de kantism și de empirism, că ea este limitată la om de un anumit număr de condiții, de limite derivate din natura umană, din corpul omenesc sau din structura cunoașterii înseși. Când vorbește de caracterul perspectiv al cunoașterii, Nietzsche vrea să desemneze faptul că nu există cunoaștere decât sub forma unui anumit număr de acte care sunt diferite între ele și multiple în esența lor; acte prin care ființa umană ia în posesie în mod violent

8. Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei, op. cit.*, A treia disertație: „Ce înseamnă idealurile ascetice?", § 12, p. 402-403.

9. Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance* (1885-1888; trad. fr. de G. Bianquis), vol. I, cartea I: „Critica valorilor supreme, raportate la viață", § 175, p. 92.

un anumit număr de lucruri, reacționează la un anumit număr de situații, le impune raporturi de forță. Cu alte cuvinte, cunoașterea este întotdeauna o anumită relație strategică în care omul este plasat. Această relație strategică va defini efectul de cunoaștere și pentru asta ar fi complet contradictoriu să imaginăm o cunoaștere care să nu fie în natura sa inevitabil parțială, oblică, perspectivă. Caracterul perspectiv al cunoașterii nu derivă din natura umană, ci întotdeauna din caracterul polemic și strategic al cunoașterii. Se poate vorbi de caracterul perspectiv al cunoașterii pentru că există luptă, iar cunoașterea este efectul acestei lupte.

De aceea găsim la Nietzsche ideea, revenind constant la el, după care cunoașterea este în același timp ceva generalizator și ceva cu totul particular. Cunoașterea schematizează, ignoră diferențele, asimilează lucrurile între ele și asta fără nici un temei în adevăr. Datorită acestui fapt, cunoașterea este întotdeauna o necunoaștere. Pe de altă parte, ea este mereu ceva care vizează, în mod răutăcios, insidios și agresiv, indivizi, lucruri, situații. Nu există cunoaștere decât în măsura în care, între om și ceea ce cunoaște, se stabilește, se țese ceva precum o luptă singulară, un *tête-à-tête*, un duel. Există întotdeauna în cunoaștere ceva de ordinul duelului și care face ca ea să fie mereu singulară. Aceasta este însușirea contradictorie a cunoașterii, așa cum este definită în textele lui Nietzsche care în aparență se contrazic: generalizatoare și mereu singulară.

Iată deci cum, prin textele lui Nietzsche, putem restitui nu o teorie generală a cunoașterii, ci un model care permite abordarea obiectului acestor conferințe: problema formării unui anumit număr de domenii de cunoaștere pornind de la raporturile de forțe și de la relațiile politice în societate.

Reiau acum punctul meu de plecare. într-o anumită concepție pe care mediul universitar o are despre marxism sau într-o anumită concepție a marxismului care s-a impus în Universitate, există întotdeauna, la temeiul analizei, ideea că raporturile de forțe, condițiile economice, relațiile sociale sunt date în prealabil indivizilor, dar în același timp se impun unui subiect al cunoașterii ce rămâne identic, exceptând raportul cu ideologiile interpretate ca erori.

Ajungem astfel la această noțiune foarte importantă și în același timp stânjenitoare de ideologie. în analizele marxiste tradiționale, ideologia este o specie de element negativ prin care se traduce faptul că relația subiectului cu adevărul, sau pur și simplu relația de

cunoaștere, este tulburată, obstrucționată, violată de condițiile de existență, de relațiile sociale sau de formele politice care se impun din exterior subiectului cunoașterii. Ideologia este marca, stigmatul acestor condiții politice sau economice de existență asupra unui subiect la cunoașterii care, de drept, ar trebui să fie deschis spre adevăr.

Ceea ce vreau să arăt în aceste conferințe este felul în care, de fapt, condițiile politice, economice de existență nu sunt un văl sau un obstacol pentru subiectul cunoașterii, ci ceva prin care se formează subiecții cunoașterii și deci relațiile de adevăr. Nu pot să existe anumite tipuri de subiecți ai cunoașterii (*connaissance*), anumite ordine de adevăr, anumite domenii de cunoaștere (*savoir*), decât pornind de la condițiile politice care sunt solul unde se formează subiectul, domeniile de cunoaștere și relațiile cu adevărul. Doar debarasându-ne de aceste mari teme ale subiectului cunoașterii – în același timp originar și absolut – utilizând eventual modelul nietzschean, vom putea face o istorie a adevărului.

Voi prezenta câteva schițe ale acestei istorii pornind de la practicile judiciare din care s-au născut modelele de adevăr care circulă încă în societatea noastră, care se impun încă în ea și care sunt valabile nu numai în domeniul politicii, în domeniul comportamentului cotidian, ci chiar și în spațiul științei. Chiar și în știință se găsesc modele de adevăr a căror formare ține de structurile politice care nu se impun din exterior subiectului cunoașterii, ci care sunt, ele însele, constitutive pentru subiectul cunoașterii.

II

Aș dori să vă vorbesc astăzi despre istoria lui Oedip, subiect care a devenit de un an încoace deosebit de demodat. începând cu Freud, istoria lui Oedip fusese considerată ca povestind fabula cea mai veche a dorinței noastre și a inconștientului nostru. însă după publicarea, anul trecut, a cărții lui Deleuze și Guattari, *L'Anti-Œdipe*[10], referința la Oedip joacă un rol complet diferit.

Deleuze și Guattari au încercat să arate că triunghiul oedipian tată-mamă-fiu nu revelează un adevăr atemporal, nici un adevăr profund istoric al dorinței noastre. Ei au încercat să arate că acest faimos triunghi oedipian constituie, pentru analiștii care-l mânu-

10. Gilles Deleuze și Félix Guattari, *Capitalism și schizofrenie (I). Anti-Oedip*, trad. rom. de Bogdan Ghiu, București, Paralela 45, 2008.

iesc în interiorul curei, o anumită manieră de a stăvili dorința, de a asigura că dorința nu vine să invadeze, să se răspândească în lumea care ne înconjoară, în lumea istorică și că dorința rămâne în interiorul familiei și se derulează ca o măruntă dramă aproape burgheză între tată, mamă și fiu.

Oedip n-ar fi deci un adevăr al naturii, ci un instrument de limitare și de constrângere pe care psihanaliștii de după Freud îl utilizează pentru a zăgăzui dorința și a o face să intre într-o structură familială definită de societatea noastră la un moment determinat. în alți termeni, Oedip nu este, după Deleuze și Guattari, conținutul secret al inconștientului nostru, ci forma de constrângere pe care psihanaliza încearcă s-o impună, în cură, dorinței noastre și inconștientului nostru. Oedip este un instrument de putere, este o anumită manieră prin care puterea medicală și psihanalitică se exercită asupra dorinței și inconștientului.

Mărturisesc că o asemenea problemă mă atrage foarte mult și că mă simt și eu tentat să caut, în spatele a ceea ce se pretinde că este istoria lui Oedip, ceva care are de-a face nu cu istoria indefinită, mereu reîncepută, a dorinței noastre și a inconștientului nostru, ci cu istoria unei puteri, o putere politică.

Fac o paranteză pentru a reaminti că tot ceea ce încerc să spun, tot ceea ce Deleuze, cu mai multă profunzime, a arătat în *L'Anti-Œdipe*, face parte dintr-un ansamblu de cercetări care nu privesc, spre deosebire de ceea ce se spune în ziare, ceva care în mod tradițional se cheamă „structură". Nici Deleuze, nici Lyotard, nici Guattari, nici eu, nu facem niciodată analize de structură, nu suntem în nici un fel „structuraliști". Dacă aș fi întrebat despre ceea ce fac eu și despre ceea ce ceilalți fac mai bine decât mine, aș spune că nu facem o cercetare de structură. Aș face un joc de cuvinte și aș spune că facem cercetări de dinastie. Aș spune, jucându-mă cu cuvintele grecești *δύναμις δυναστεία*, că încercăm să scoatem la iveală ceea ce, în istoria culturii noastre, a rămas până acum cel mai ascuns, cel mai ocultat, cel mai profund investit: relațiile de putere. în mod ciudat, structurile economice ale societății noastre sunt mai bine cunoscute, mai bine inventariate, mai bine degajate decât structurile de putere politică. Aș dori să arăt, în această serie de conferințe, în ce fel s-au stabilit și s-au investit profund relațiile politice în cultura noastră, dând naștere unei serii de fenomene care nu pot fi explicate decât dacă le punem în raport nu cu structurile economice, cu relațiile economice de producție, ci cu relațiile politice care străbat întreaga urzeală a existenței noastre.

Voi demonstra faptul că tragedia lui Oedip, așa cum o putem citi în Sofocle – voi lăsa deoparte problema fondului mitic de care se leagă –, este reprezentativă și într-o anumită manieră instauratoare pentru un tip determinat de relație între putere și sistemul cunoașterii (*savoir*), între puterea politică și cunoaștere (*connaissance*), de care civilizația noastră nu s-a eliberat încă. Mi se pare că există realmente un complex al lui Oedip în civilizația noastră. Dar el nu privește inconștientul și dorința noastră, nici relațiile între dorință și inconștient. Dacă există complex al lui Oedip, el nu se joacă la nivel individual, ci colectiv; nu apropo de dorință și de inconștient, ci apropo de putere și de cunoaștere. Acest soi de „complex" aș dori să-l analizez în continuare.

Tragedia din *Oedip*[11] este în mod fundamental prima mărturie că avem practici judiciare grecești. Așa cum știe oricine, este vorba de o poveste în care anumite persoane – un suveran, un popor –, ignorând un anumit adevăr, reușesc, printr-o serie de tehnici despre care vom vorbi, să descopere un adevăr care pune în discuție suveranitatea însăși a suveranului. Tragedia lui Oedip este deci povestea unei căutări a adevărului; este o procedură de căutare a adevărului ce se supune cu precizie practicilor judiciare grecești ale epocii. Din acest motiv, prima problemă care se pune este aceea de a ști ce însemna în Grecia arhaică o asemenea căutare judiciară a adevărului.

Prima mărturie pe care o avem pentru căutarea adevărului în procedura judiciară greacă urcă până la *Iliada*. Este vorba despre povestea diferendului care-l opune pe Antiloh lui Meneláos în timpul jocurilor organizate cu ocazia morții lui Patroclu[12]. Printre aceste jocuri, există o cursă de care ce se derula, de obicei, într-un circuit cu dus și întors, trecând pe lângă o bornă ce trebuia ocolită cât mai aproape cu putință. Organizatorii jocurilor plasaseră în acest loc pe cineva care trebuia să fie responsabil cu corectitudinea cursei, și despre care Homer spune, fără să-l numească personal, că este un martor, *ἵστωρ*, cel care este acolo pentru a vedea. Cursa se derulează și cei care se află în frunte în momentul turnantei sunt Antiloh și Meneláos. O iregularitate are loc și, atunci când Antiloh ajunge primul, Meneláos face o contestație spunând judecătorului, sau juriului, care trebuie să decerneze pre-

11. Sofocle, *Oedip rege*, trad. de George Fotino, in *Teatru*, vol. II, București, Editura pentru literatură, 1965.

12. Homer, *Iliada*, cântul XXIII, 262-652, trad. de Dan Slușanschi, București, Paideia, 1998, p. 461-472.

miul, că Antiloh a comis o iregularitate. Contestație, litigiu, cum să se stabilească adevărul? în mod curios, în acest text al lui Homer nu se face apel la cel care a văzut, la faimosul martor care se afla lângă bornă și care ar trebui să ateste ceea ce s-a petrecut. El nu este convocat pentru a depune mărturie, nici o întrebare nu-i este pusă. Există numai o contestare între adversarii Meneláos și Antiloh. Aceasta se dezvoltă în felul următor: după acuzația lui Meneláos: „Ai comis o iregularitate", și apărarea lui Antiloh: „N-am comis nici o iregularitate", Meneláos lansează o provocare: „Pune mâna dreaptă pe fruntea calului, ține cu mâna stângă biciul și jură în fața lui Zeus că n-ai comis nici o iregularitate". în acest moment, Antiloh, în fața unei provocări care este o probă [*épreuve*], o punere la încercare, renunță la ea, renunță să jure și recunoaște astfel că a comis iregularitatea[13].

Iată o manieră singulară de a produce adevărul, de a stabili adevărul juridic. Nu se face trecerea prin martor, ci printr-un soi de probă, de provocare lansată de către unul din adversari celuilalt. Unul lansează o provocare, celălalt trebuie să accepte riscul sau să renunțe. Dacă din întâmplare ar fi acceptat riscul, dacă ar fi jurat realmente, responsabilitatea pentru ceea ce s-ar întâmpla, descoperirea finală a adevărului, ar reveni deîndată zeilor. Și Zeus ar fi apoi cel care, pedepsindu-l pe cel ce-a jurat strâmb, dacă e cazul, își va manifesta adevărul prin trăsnetul său.

Iată vechea și foarte arhaica practică a probei adevărului, în care acesta este stabilit judiciar nu printr-o constatare, un martor, o anchetă sau o inchiziție, ci printr-un joc de puneri la încercare. Aceasta este caracteristică pentru societatea greacă arhaică. O s-o regăsim de asemenea în Evul Mediu timpuriu.

Este evident că, atunci când Oedip și întreaga cetate a Tebei caută adevărul, ei nu utilizează acest model. Secolele au trecut. Este totuși interesant de observat că regăsim încă în tragedia lui Sofocle unul sau două resturi ale practicii de stabilire a adevărului prin probă. Mai întâi, în scena dintre Creon și Oedip. Când Oedip îl critică pe cumnatul său pentru că a trunchiat răspunsul oracolului din Delphi, spunând: „Tu ai inventat toate acestea pur și simplu pentru a-mi lua puterea, pentru a mă înlocui". Iar Creon răspunde, fără să caute să stabilească adevărul cu ajutorul unor martori: „Ei bine, o să jurăm. Și eu o să jur că n-am făcut nici un complot împotriva ta". Acestea sunt spuse în prezența Iocastei, care acceptă jocul, care este un fel de responsabil pentru corecti-

13. *bidem*, 581-585, p. 470.

tudinea jocului. Creon îi răspunde lui Oedip după vechea formulă a litigiului dintre războinici[14].

Am putea spune, în al doilea rând, că de-a lungul întregii piese găsim acest sistem de provocare și de punere la încercare. Atunci când află că ciuma din Teba se datorează blestemului zeilor ca pedeapsă pentru pângărire și pentru crimă, Oedip se angajează să-l surghiunească pe cel care a comis această crimă, fără să știe, desigur, că el însuși este cel care a comis-o. El se vede astfel implicat prin propriul său jurământ, în același fel în care, în timpul rivalităților dintre războinicii arhaici, adversarii se includeau în jurămintele de promisiune și de blestem. Aceste resturi ale vechii tradiții reapar uneori de-a lungul piesei. Dar, în realitate, întreaga tragedie a lui Oedip se întemeiază pe un mecanism complet diferit. Aș dori să expun acest mecanism de stabilire a adevărului.

Mi se pare că el se supune inițial unei legi, unei specii de formă pură, pe care am putea-o numi legea jumătăților. Descoperirea adevărului în *Oedip* se produce prin jumătăți care se potrivesc și se îmbucă. Oedip trimite pe cineva să consulte zeul de la Delphi, regele Apollo. Răspunsul lui Apollo, atunci când îl examinăm mai îndeaproape, este dat în două părți. Apollo începe prin a spune: „Țara este atinsă de o pângărire". Acestui prim răspuns îi lipsește, oarecum, o jumătate: există pângărire, dar cine a pângărit sau ce a fost pângărit? Prin urmare, trebuie să se pună o a doua întrebare, și Oedip îl forțează pe Creon să dea un al doilea răspuns, cerând să afle care este cauza acestei pângăriri. A doua jumătate apare: ceea ce a cauzat pângărirea este o crimă. Dar cine spune crimă spune două lucruri: spune cine a fost ucis și cine a ucis. Apollo este întrebat: „Cine a fost ucis?". Răspunsul este: Laios, fostul rege. Se întreabă: „Cine l-a ucis?". în acel moment, regele Apollo refuză să răspundă și, cum spune Oedip, nu se poate forța adevărul zeilor. Rămâne deci o jumătate lipsă. Pângăririi îi corespundea jumătatea crimei. Crimei îi corespundea prima jumătate: cine a fost ucis. Dar lipsește a doua jumătate: numele asasinului.

Pentru a afla numele asasinului, va trebui să se facă apel la ceva, la cineva, de vreme ce nu se poate forța voința zeilor. Acest altul, dublura lui Apollo, dublura sa umană, umbra sa muritoare, este profetul Tiresias care, asemeni lui Apollo, este cineva divin, *Θεῖος μάνις*, profetul divin. El este foarte apropiat lui Apollo, și el e numit rege, *άναζ*, dar el este trecător, în vreme ce Apollo este nemuritor; și mai ales el este orb, e scufundat în întuneric, în

14. Sofocle, *op. cit.*, 642-648, p. 38.

vreme ce Apollo este zeul soarelui. El este jumătatea de umbră a adevărului divin, dublul pe are zeul-lumină îl proiectează în întuneric pe suprafața Pământului. Această jumătate va fi interogată. Iar Tiresias îi răspunde lui Oedip, spunând: „Tu l-ai ucis pe Laios".

Prin urmare, putem spune că, începând cu a doua scenă din Oedip, totul a fost spus și reprezentat. Avem adevărul, pentru că Oedip este desemnat efectiv de ansamblul răspunsurilor lui Apollo, pe de o parte, și de răspunsul lui Tiresias, de cealaltă. Jocul jumătăților este complet: pângărire, asasinat; cine a fost ucis, cine a ucis. Avem totul. Dar sub forma specifică a profeției, a predicției, a prescripției. Profetul Tiresias nu-i spune explicit lui Oedip: „Tu l-ai ucis". El spune: „Ai promis să-l surghiunești pe cel care a ucis, îți poruncesc să duci la împlinire promisiunea și să te expulzezi tu însuți". La fel, Apollo nu spusese explicit: „Există pângărire și de aceea cetatea e scufundată în ciumă". Apollo a spus: „Dacă vreți să înceteze ciuma, trebuie să vă curățați de pângărire". Toate acestea au fost spuse sub forma viitorului, a prescripției, a predicției; nimic nu se referă la actualitatea prezentului, nimic nu este arătat cu degetul.

Avem tot adevărul, dar sub forma prescriptivă și profetică, specifică deopotrivă oracolului și profetului. Acestui adevăr care, într-un anume fel, e complet, total, prin care totul a fost spus, îi lipsește totuși ceva care este dimensiunea prezentului, a actualității, a desemnării cuiva. Lipsește mărturia a ceea ce s-a petrecut realmente. în mod curios, toată povestea aceasta veche este formulată de profet și de zeu sub forma viitorului. Avem nevoie acum de prezent și de mărturia trecutului: mărturia prezentă a ceea ce s-a petrecut realmente.

Această a doua jumătate, trecut și prezent, a prescripției și previziunii este dată de restul piesei. Ea este dată și de un ciudat joc de jumătăți. Mai întâi, trebuie stabilit cine l-a ucis pe Laios. Răspunsul este obținut în cursul piesei prin alăturarea celor două mărturii. Prima este oferită spontan și din nebăgare de seamă de Iocasta, atunci când spune: „Tu știi prea bine, Oedip, că nu tu l-ai ucis pe Laios, contrar a ceea ce spune profetul. Cea mai bună dovadă este că Laios a fost ucis de mai mulți oameni la încrucișarea a trei drumuri". Acestei mărturii îi răspunde neliniștea, aproape certitudinea, lui Oedip: „Un om ucis la încrucișarea a trei drumuri, este exact ceea ce am făcut eu; îmi amintesc că, sosind la Teba, am ucis pe cineva la încrucișarea a trei drumuri". Astfel, prin jocul acestor două jumătăți care se completează, amintirea Iocastei și amintirea

lui Oedip, avem acest adevăr aproape complet, adevărul despre asasinarea lui Laios. Aproape complet, căci lipsește încă o mică bucată: a ști dacă a fost ucis de unul singur sau de mai mulți, ceea ce, de altfel, n-a fost rezolvat în piesă.

Dar aceasta este numai jumătatea poveștii lui Oedip, căci Oedip nu este numai cel care l-a ucis pe regele Laios, ci și cel care și-a omorât propriul tată și care, după ce l-a omorât, s-a căsătorit cu propria sa mamă. Această a doua jumătate a poveștii lipsește încă după alăturarea mărturiilor celor doi, Iocasta și Oedip. Ceea ce lipsește este tocmai ceea ce le dă un soi de speranță, deoarece zeul a prezis că Laios n-ar fi fost ucis de oricine, ci de propriul său fiu. Prin urmare, atâta vreme cât nu se va fi dovedit că Oedip este fiul lui Laios, predicția nu se va fi realizat. Această a doua jumătate este necesară pentru ca totalitatea predicției să fie stabilită, în ultima parte a piesei, prin alăturarea celor două mărturii diferite. Una va fi cea a sclavului care vine din Corint să-l anunțe pe Oedip că Polybos a murit. Oedip, care nu plânge moartea tatălui său, se bucură spunând: „Ah! Dar cel puțin nu l-am ucis eu, spre deosebire de ceea ce spune predicția". Iar sclavul răspunde: „Polybos nu era tatăl tău".

Avem astfel un nou element: Oedip nu este fiul lui Polybos. Atunci intervine ultimul sclav, cel care fugise după dramă, care se ascunsese în pădurile Citeronului și ascunsese adevărul în coliba sa, păstorul de oi, care este chemat pentru a fi interogat despre ceea ce s-a întâmplat și care spune: „Într-adevăr, am dat cândva acestui mesager un copil care venea de la palatul Iocastei și despre care mi s-a spus că era fiul ei".

Vedem că lipsește ultima certitudine, căci Iocasta nu e prezentă pentru a atesta că ea a dat copilul sclavului. Dar, lăsând deoparte această mică dificultate, ciclul este acum complet. Știm că Oedip era fiul lui Laios și al Iocastei, că a fost dat lui Polybos, că el este cel care, crezând că e fiul lui Polybos și întorcându-se la Teba – neștiind că este patria lui –, pentru a scăpa profeției, l-a ucis, la încrucișarea a trei drumuri, pe regele Laios, adevăratul său tată. Cercul se închide. El se închide printr-o serie de îmbucătățiri ale jumătăților care se potrivesc unele cu celelalte. Ca și cum această lungă și complexă poveste a copilului deopotrivă exilat și fugind de profeție, exilat din cauza profeției, fusese ruptă în două, și apoi fiecare fragment spart din nou în două, și toate aceste fragmente repartizate în mâini diferite. A fost nevoie de întâlnirea dintre zeu și profetul său, dintre Iocasta și Oedip, dintre sclavul din Co-

rint și sclavul din Citeron pentru ca toate aceste jumătăți și aceste jumătăți de jumătăți să se potrivească unele cu celelalte, să se adapteze, să se îmbuce și să reconstituie profilul total al poveștii.

Această formă, realmente impresionantă în *Oedip rege* a lui Sofocle, nu este doar o formă retorică. Ea este în același timp religioasă și politică. Ea constă în faimoasa tehnică a lui *σύμβολον*, simbolul grec. Un instrument de putere, de exercitare a puterii care permite unui om, deținând un secret sau o putere, să spargă în două părți un obiect oarecare din ceramică, să păstreze una dintre părți și s-o încredințeze pe cealaltă cuiva care trebuie să poarte mesajul sau să-i dovedească autenticitatea. Numai prin alăturarea acestor două jumătăți se va putea recunoaște autenticitatea mesajului, altfel spus continuitatea puterii care se exercită. Puterea se manifestă, își completează ciclul, își menține unitatea grație acestui joc de mici fragmente – separate unele de altele – ale unuia și aceluiași ansamblu, ale unui obiect unic, a cărui configurație generală este forma manifestă a puterii. Povestea lui Oedip este fragmentarea acestei piese a cărei posesie integrală, reunificată, autentifică deținerea puterii și ordinele date de ea. Mesajele, mesagerii pe care-i trimite și care trebuie să revină își vor autentifica legătura cu puterea prin faptul că fiecare dintre ei deține un fragment al piesei și poate s-o adauge la celelalte fragmente. Aceasta este tehnica juridică, politică și religioasă a ceea ce grecii numesc *σύμβολον*, simbolul.

Povestea lui Oedip, așa cum este reprezentată în tragedia lui Sofocle, se supune acestui *σύμβολον*: formă nu retorică, ci religioasă, politică, aproape magică, de exercitare a puterii.

Dacă observăm acum nu forma acestui mecanism în care jocul jumătăților care se fragmentează și sfârșesc prin a se reîmbina, ci efectul produs de aceste potriviri reciproce, vom remarca o serie de lucruri. Mai întâi, un soi de deplasare în măsura în care jumătățile se potrivesc. Primul joc de jumătăți care se potrivesc este cel al regelui Apollo și al profetului Tiresias: nivelul profeției sau al zeilor. Apoi, a doua serie de jumătăți care se potrivesc este formată din Oedip și Iocasta. Cele două mărturii ale lor se găsesc la mijlocul piesei. Este nivelul regilor, al suveranilor. în fine, ultimul cuplu de mărturii care intervine, ultima jumătate care vine să completeze povestea, nu este constituită din zei, nici din regi, ci din slujitori

a. F. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș, București, Ed. Humanitas, 1994, Partea a treia, „Despre viziune și enigmă", § 2, p. 219.

b. *Ibidem*, *ed. cit.*, Partea a treia, „Convalescentul", § 2, p. 285.

și sclavi. Cel mai umil sclav al lui Polybos și cel mai retras dintre păstorii din pădurea Citeronului vor enunța adevărul ultim și vor aduce ultima mărturie.

Avem astfel un rezultat curios. Ceea ce fusese spus în termeni de profeție la începutul piesei va fi respus sub forma unor mărturii de către cei doi păstori. Și la fel cum piesa trece de la zei la sclavi, mecanismul enunțării adevărului sau al formei sub care adevărul se enunță se schimbă și el. Când vorbesc zeul și profetul, adevărul se formulează sub formă de prescripție și de profeție, sub forma unei priviri eterne și atotputernice a zeului Soare, sub forma privirii profetului care, deși orb, vede trecutul, prezentul și viitorul. Această specie de privire magico-religioasă este cea care face să strălucească la începutul piesei un adevăr în care Oedip și Corul nu vor să creadă. La nivelul cel mai de jos, găsim și privirea. Căci, dacă cei doi sclavi pot depune mărturie, este pentru că au văzut. Unul a văzut-o pe Iocasta dându-i un copil să-l ducă în pădure și să-l abandoneze acolo. Celălalt l-a văzut pe copil în pădure, l-a văzut pe însoțitorul său sclav dându-i acest copil și își amintește că l-a dus la palatul lui Polybos. Este vorba și aici tot de privire. Nu de marea privire eternă, strălucitoare, orbitoare, fulgurantă a zeului și a profetului său, ci de cea a persoanelor care au văzut și care-și amintesc că au văzut cu proprii lor ochi omenești. Aceasta este privirea martorului. Homer nu se referea la ea atunci când vorbea de conflictul și de litigiul dintre Antiloh și Meneláos.

Putem așadar spune că întreaga piesă *Oedip* este o manieră de a deplasa enunțarea adevărului de la un discurs de tip profetic și prescriptiv către un alt discurs de ordin retrospectiv, nu de ordinul profeției, ci al mărturiei. E și o manieră de a deplasa strălucirea, sau lumina adevărului strălucirii, profetică și divină, către privirea, oarecum empirică și cotidiană, a păstorilor. Există o corespondență între păstori și zei. Ei spun același lucru, ei văd același lucru, dar nu cu același limbaj, nici cu aceiași ochi. în toată tragedia, vedem același adevăr care se prezintă și se formulează în două feluri diferite, cu alte cuvinte și cu un alt discurs, cu o altă privire. Dar aceste priviri corespund una alteia. Păstorii răspund cu exactitate zeilor și putem chiar spune că păstorii îi simbolizează. Ceea ce spun păstorii este, în fond, dar într-o altă modalitate, ceea ce zeii spuseseră deja.

Am văzut aici una din trăsăturile cele mai fundamentale ale tragediei lui Oedip: comunicarea între păstori și zei, între amintirea oamenilor și profețiile divine. Această corespondență definește

tragedia și stabilește o lume simbolică în care amintirea și discursul oamenilor sunt ca un fel de margine empirică a marii profeții a zeilor.

Iată unul dintre punctele asupra cărora trebuie să insistăm pentru a înțelege acest mecanism al progresiei adevărului în *Oedip*. De o parte se găsesc zeii, de cealaltă, păstorii. Dar între cele două, există nivelul regilor, mai mult: nivelul lui Oedip. Care este nivelul său de cunoaștere, ce semnifică privirea lui? yyy

În această privință, trebuie făcute câteva rectificări. Se spune de obicei, când se analizează piesa, că Oedip este cel care nu știa nimic, că era orb, că avea ochii acoperiți și memoria blocată, căci nu menționase niciodată și părea să-și fi uitat propriile sale gesturi ucigând regele la încrucișarea celor trei drumuri. Oedip, omul uitării, omul necunoașterii, omul inconștientului pentru Freud. Știm toate jocurile de cuvinte care au fost făcute pe seama numelui lui Oedip. Dar să nu uităm că aceste jocuri sunt multiple și că grecii înșiși remarcaseră deja că în Οἰδίπους avem cuvântul *οίδα* xxx, care înseamnă deopotrivă „a fi văzut" și „a ști". Aș dori să demonstrez că Oedip, în acest mecanism de *σύμβολον*, de jumătăți care comunică, de joc de răspunsuri între păstori și zei, nu este cel care nu știa, ci, dimpotrivă, cel care știa prea mult. Cel care își unea cunoașterea și puterea într-un anumit fel condamnabil, și pe care povestea din *Oedip* trebuia să-l expulzeze definitiv din istorie.

Titlul însuși al tragediei lui Sofocle este interesant: *Oedip* este *Oedip rege*, *Οἰδίπους τύραννος*. Este greu de tradus cuvântul. Traducerea nu dă seama de semnificatul exact al cuvântului. Oedip este omul puterii, omul care exercită o anumită putere. Și e caracteristic faptul că titlul piesei lui Sofocle nu este *Oedip, incestuosul*, nici *Oedip, ucigașul tatălui său*, ci *Oedip rege*. Ce înseamnă regalitatea lui Oedip?

Putem remarca importanța tematicii puterii de-a lungul întregii piese. Pe toată durata ei, ceea ce se află în discuție este esențialmente puterea lui Oedip, și asta face ca el să se simtă amenințat.

În toată tragedia, Oedip nu va spune niciodată că este nevinovat, că a făcut poate ceva, dar că a făcut-o neintenționat, că atunci când l-a ucis pe acel om nu știa că este vorba de Laios. Această apărare la nivelul inocenței și al inconștienței nu este niciodată întreprinsă de Sofocle în *Oedip rege*.

Numai în *Oedip la Colonos*[15] vom vedea gemând un Oedip orb și mizerabil, de-a lungul piesei, spunând: „Nu puteam face nimic, zeii mi-au întins o capcană despre care nu știam nimic". În *Oedip rege*, el nu se apără defel pe planul nevinovăției sale. Singura sa problemă este puterea. Va putea oare să-și păstreze puterea? Această putere se află în joc de la începutul până la sfârșitul piesei.

În prima scenă, locuitorii Tebei au recurs la Oedip împotriva ciumei în calitatea sa de suveran. „Ai puterea, trebuie să ne vindeci de ciumă". Și el răspunde: „Am tot interesul să vă vindec de ciumă, căci această ciumă care vă atinge îmi atinge și mie suveranitatea și regalitatea". Oedip vrea așadar să caute soluția problemei pentru că este interesat în menținerea propriei sale regalități. Și, atunci când începe să se simtă amenințat de răspunsurile care apar în jurul lui, când oracolul îl desemnează, iar profetul spune de o manieră și mai clară că el este vinovatul, Oedip, fără să răspundă în termeni de nevinovăție, îi spune lui Tiresias: „Tu-mi vrei puterea; ai pregătit un complot împotriva mea pentru a mă lipsi de putere"[16].

Nu se sperie de ideea că ar fi putut să-și ucidă tatăl sau regele. Ceea ce-l sperie este că și-ar putea pierde puterea.

În momentul marii dispute cu Creon, el îi spune acestuia: „Ai adus un oracol din Delphi, dar ai falsificat acest oracol, căci, fiu al lui Laios, tu revendici o putere care mi-a fost dată mie"[17]. Și aici, Oedip se simte amenințat de Creon la nivelul puterii și nu la nivelul vinovăției sau nevinovăției sale. Ceea ce se află în discuție în toate aceste înfruntări de la începutul piesei este așadar puterea.

Iar atunci când, la sfârșitul piesei, adevărul va fi descoperit, când sclavul din Corint îi spune lui Oedip: „Nu-ți face griji, nu ești fiul lui Polybos"[18], Oedip nu se va gândi că, nefiind fiul lui Polybos, ar putea fi fiul altcuiva și poate chiar al lui Laios. El spune: „Zici asta ca să-mi fie rușine, ca să creadă poporul că sunt fiul unui sclav; dar chiar dacă sunt fiul unui sclav, asta nu mă va împiedica să exercit puterea; sunt un rege ca și ceilalți"[19]. Și aici, tot de putere e vorba. Oedip va convoca în acest moment, ca șef al justiției, ca suveran, ultimul martor, pe sclavul din Citeron. Și ca suveran, sub

15. Sofocle, *Oedip la Colonos*, in *Teatru*, vol. II, *ed. cit.*, 273-277, p. 102, și 547-548, p. 119.

16. Sofocle, *Oedip rege*, 399-400, p. 26.

17. *Ibidem*, 532-542, p. 32.

18. *Ibidem*, 1016-1018, p. 57.

19. *Ibidem*, 1202, p. 69.

amenințarea cu tortura, îi va smulge acestuia adevărul. Iar atunci când adevărul este smuls, când se știe cine era Oedip și ce-a făcut – uciderea tatălui, incest cu mama –, ce zice poporul Tebei? „Noi îți spuneam regele nostru". Asta însemnând că poporul Tebei, în timp ce-l recunoaște în Oedip pe cel care a fost regele său, prin folosirea imperfectului – „îți spuneam" – îl declară acum destituit din regalitate.

Ceea ce este aici în discuție este pierderea puterii lui Oedip. Dovada acestui fapt este că, atunci când Oedip pierde puterea în profitul lui Creon, ultimele replici ale piesei se învârt încă în jurul puterii. Ultimele cuvinte adresate lui Oedip, înainte de a fi adus înăuntrul palatului, sunt pronunțate de către noul rege, Creon: „Nu căuta să mai fii stăpân"[20]. Cuvântul folosit este *κρατεῖν*, ceea ce înseamnă că Oedip nu mai trebuie să poruncească. Iar Creon mai adaugă: *ακράτησας* xxx, un cuvânt care înseamnă „după ce ai ajuns în vârf", dar care este și un joc de cuvinte în care *α* are un sens privativ: „nemaiposedând puterea", *ακράτησας* xxx înseamnă în același timp: „tu, care ai ajuns până în vârf și care nu mai ai acum puterea".

După asta, poporul intervine și-l salută pe Oedip pentru ultima oară spunând: „Tu, care erai *κράτηστος*", adică: „Tu, care erai în vârful puterii". Or, primul salut al poporului din Teba pentru Oedip era: *„ὡ κρατύνων Οἰδίπους* xxx", adică: „Oedip atotputernic!". între aceste două saluturi ale poporului s-a derulat întreaga tragedie. Tragedia puterii și a deținerii puterii politice. Dar ce este această putere a lui Oedip? Cum se caracterizează ea? Caracteristicile ei sunt prezente în istoria și în filosofia greacă a vremii. Oedip este numit *βασιλεύς ἀναξ* xxx, primul dintre oameni, cel care are *κράτεια*, cel care deține puterea, el este numit chiar *τύραννος*. „Tiran" nu trebuie înțeles aici în sensul său strict, atâta timp cât și Polybos, Laios și toți ceilalți au fost numiți tot *τύραννος*.

Un anumit număr de caracteristici ale acestei puteri apar în tragedia lui Oedip. El are puterea. Dar a obținut-o printr-o serie de întâmplări, de aventuri, care au făcut din el, la început, omul cel mai mizerabil – copil abandonat, pierdut, drumeț rătăcitor – și, apoi, omul cel mai puternic. El a cunoscut un destin inegal. A cunoscut mizeria și gloria. A fost în punctul cel mai înalt, când se credea că este fiul lui Polybos, și a fost în punctul cel mai de jos, când a devenit un personaj rătăcind din cetate în cetate. Mai târziu, din nou, a atins vârful. „Anii care au crescut cu mine, spune el, când m-au coborât, când m-au înălțat."

20. *Ibidem*, 1522-1523, p. 83.

Această alternanță a destinului este o trăsătură caracteristică a celor două tipuri de personaj. Personajul legendar al eroului epic care și-a pierdut cetățenia și patria și care, după un anumit număr de încercări, își regăsește gloria; și personajul istoric al tiranului grec de la sfârșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al V-lea. Tiranul, fiind cel care, după ce a cunoscut mai multe aventuri și care după ce a ajuns în vârful puterii, era mereu în pericol s-o piardă. Neregularitatea destinului este caracteristică pentru personajul tiranului așa cum este el descris în textele grecești din această epocă.

Oedip este cel care, după ce a cunoscut mizeria, a cunoscut și gloria; cel care a devenit rege după ce a fost erou. Dar, dacă devine rege, este pentru că a salvat Teba ucigând Ursita, Cățeaua care-i devora pe toți cei care nu-i deslușeau enigmele. Vindecase cetatea, îi permisese să se refacă, cum spune el, să respire în clipa în care-și pierduse răsuflarea. Pentru a desemna această vindecare a cetății, Oedip folosește expresia *όρθωσαν* xxx, „a redresa", *ἀνόρθωσαν πόλιν* xxx"a redresa cetatea". însă aceasta este o expresie pe care o găsim în textul lui Solon. Solon, care nu este tocmai un tiran, ci legislatorul, se lăuda că a redresat cetatea ateniană la sfârșitul secolului al VI-lea. Este și caracteristica tuturor tiranilor care au apărut în Grecia în timpul secolelor al VII-lea și al VI-lea. Nu numai că au cunoscut urcușuri și coborâșuri, dar au avut ca rol și să redreseze cetățile printr-o distribuție economică justă, precum Kypselos în Corint, sau prin legi drepte, precum Solon la Atena. Iată deci două caracteristici fundamentale ale tiranului grec așa cum ni le înfățișează textele epocii lui Sofocle sau chiar anterioare acesteia.

Găsim de asemenea în Oedip o serie de însușiri nu pozitive, ci negative, ale tiraniei. Mai multe lucruri îi sunt reproșate lui Oedip în timpul discuțiilor cu Tiresias și cu Creon, chiar cu poporul. Creon, de pildă, îi spune: „Greșești; te identifici cu această cetate în care nu te-ai născut, îți imaginezi că ești această cetate și că ea îți aparține; și eu fac parte din această cetate, ea nu este doar a ta"[21]. Dar dacă luăm în considerare istoriile pe care Herodot, bunăoară, le povestea despre vechii tirani greci, îndeosebi despre Kypselos din Corint, vedem că este vorba de cineva care considera că posedă cetatea[22]. Kypselos spunea că Zeus îi dăduse cetatea și

21. *Ibidem*, 629-630, p. 37.

22. Herodot, *Istorii*, vol. I-II, traducere, notițe istorice și note de Adelina Piatkowski și Felicia Vanț-Ștef, studiu introductiv de Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1961, p. 67. Kypselos a domnit în Corint din 657 până în 627 î.Chr.

că el, la rândul său, a dat-o cetățenilor. Găsim exact același lucru în tragedia lui Sofocle.

În același fel, Oedip este cel care nu acordă importanță legilor și care le înlocuiește prin voința și ordinele sale. El spune asta în mod limpede. Atunci când Creon îi reproșează că vrea să-l exileze, spunând că această decizie nu era dreaptă, Oedip răspunde: „Puțin mă interesează că e drept sau nu, trebuie oricum să te supui"[23]. Voința sa va fi lege pentru cetate. De aceea, în momentul în care începe căderea sa, Corul poporului îi va reproșa lui Oedip că a nesocotit dreptatea, *δίκη*[24]. Trebuie deci să recunoaștem în Oedip un personaj bine definit, semnalat, catalogat, caracterizat de gândirea greacă din secolul al V-lea: tiranul.

Acest personaj al tiranului nu este caracterizat numai prin putere, ci și printr-un anumit tip de cunoaștere. Tiranul grec nu era pur și simplu cel care lua puterea. El era cel care lua puterea pentru că deținea sau impunea faptul de a deține o anumită cunoaștere superioară în eficacitate celei a altora. Tocmai acesta e și cazul lui Oedip. El este cel care a reușit să rezolve prin gândirea sa, prin cunoașterea sa faimoasa enigmă a Sfinxului. Și la fel cum Solon a putut să redreseze cetatea pentru că era *σοφός*, tot așa Oedip a putut rezolva enigma Sfinxului pentru că era *σοφός*.

Ce fel de cunoaștere este cunoașterea lui Oedip? Prin ce se caracterizează ea? Cunoașterea lui Oedip este caracterizată de-a lungul întregii piese. Oedip spune de fiecare dată că i-a învins pe ceilalți, că a rezolvat enigma Sfinxului, că a vindecat cetatea cu ajutorul a ceea ce el numește *γνώμη*, cunoașterea sau priceperea sa, *τέχνη*. Alteori, pentru a desemna modul său de a cunoaște, el își spune cel care a găsit, *ηὕρηκα* xxx. Este cuvântul pe care Oedip îl folosește cel mai adesea pentru a desemna ceea ce a făcut odinioară și încearcă să facă și acum. Dacă Oedip a rezolvat enigma Sfinxului, e pentru că a „găsit". Dacă vrea să salveze din nou Teba, trebuie din nou să găsească, *εὑρίσκειν*. Ce înseamnă *εὑρίσκειν*? Această activitate de a „găsi" este caracterizată la început în piesă ca un lucru care se face singur. Oedip insistă asupra acestui fapt fără încetare. „Atunci când am rezolvat enigma Sfinxului, nu m-am adresat nimănui", spune el poporului și profetului.

23. Sofocle, *op. cit.*, 627-628, p. 163.

24. Textul portughez dă aici *τύκη*, cuvânt ce înseamnă mai degrabă destin, soartă, și nu dreptate. în plus, acest cuvânt nu se află în cântul Corului, care numește, dimpotrivă, *Δίκη*, „dreptatea"; vezi *Oedip rege*, 885, p. 104. (Nota editorului francez).

El spune poporului: „N-ați fi putut să mă ajutați să rezolv enigma sfinxului; nu puteați face nimic împotriva divinei Ursitoare". Și îi spune lui Tiresias: „Dar ce profet ești tu, că nu ești în stare să eliberezi Teba de Sfinx? Când toți erau îngroziți de moarte, am eliberat singur Teba; n-am învățat nimic de la nimeni, nu m-am servit de nici un mesager, am venit de bună voie". A găsi este ceva care se face singur. A găsi este și ceea faci atunci când deschizi ochii. Iar Oedip este omul care nu încetează să spună: „Am cercetat, și pentru că nimeni n-a fost în stare să-mi dea sfaturi, am deschis ochii și urechile, am văzut". Verbul *οϊδα* xxx, care înseamnă în același timp „a ști" și „a vedea", este frecvent utilizat de către Oedip. *Οίδίπους* xxx este cel care e capabil de această activitate de a vedea și de a ști. El este omul vederii, omul privirii și va fi așa până la sfârșit.

Dacă Oedip cade într-o capcană, este tocmai pentru că, în voința sa de a găsi, el a împins mărturia, amintirea, căutarea persoanelor care au văzut, până când a fost adus, din adâncurile Citeronului, sclavul care asistase la tot și care știa adevărul. Cunoașterea lui Oedip este acest soi de cunoaștere din experiență. Este în același timp o cunoaștere solitară a omului care, de unul singur, fără să se sprijine pe ceea ce se spune, fără să asculte pe nimeni, vrea să vadă cu proprii săi ochi. Cunoaștere autocratică a tiranului care, prin el însuși, poate și este capabil să guverneze cetatea. Metafora celui care guvernează, a celui care poruncește este adeseori folosită de Oedip pentru a desemna ceea ce face. Oedip este căpitanul; cel care are cârma corabiei deschide ochii pentru a vedea. Și tocmai pentru că deschide ochii către ceea ce e pe cale să se întâmple, el întâlnește accidentul, neașteptatul, destinul, *τύχη*. Pentru că era acest om cu privire autocratică, deschis înspre lucruri, Oedip a căzut în capcană.

Ceea ce aș dori să arăt este că, în fond, Oedip reprezintă în piesa lui Sofocle un anumit tip pentru ceea aș numi cunoaștere-și-putere, putere-și-cunoaștere. Pentru că exercită un anumit tip de putere tiranică și solitară, întoarsă și de la oracolul zeilor – pe care nu vrea să-l audă – și de la ceea ce spune și vrea poporul, în setea sa de a guverna descoperind prin el însuși, el găsește, în ultimă instanță, mărturia celor care au văzut.

Vedem astfel cum a putut să funcționeze jocul jumătăților și cum ajunge Oedip, la sfârșitul piesei, un personaj superfluu. Asta în măsura în care această cunoaștere tiranică, această cunoaștere a ceea ce vrea să vadă cu proprii săi ochi fără a asculta nici zeii, nici oamenii, permite potrivirea exactă între ceea ce spuseseră zeii

și ceea ce știa poporul. Fără să vrea, Oedip reușește să stabilească reunirea profeției zeilor și a memoriei oamenilor. Cunoașterea oedipiană, excesul puterii, excesul cunoașterii au sfârșit prin a deveni inutile: cercul s-a închis în jurul lui, mai mult, cele două fragmente ale obiectului din ceramică s-au potrivit, iar Oedip, în puterea sa solitară, a devenit inutil. în cele două fragmente potrivite, imaginea lui Oedip a devenit monstruoasă, Oedip putea prea mult prin puterea sa tiranică, el știa prea mult în cunoașterea sa solitară. în acest exces, el era încă soțul mamei sale și fratele fiilor săi. Oedip este omul excesului, omul care are totul cu asupră măsură: în puterea sa, în cunoașterea sa, în familia sa, în sexualitatea sa. Oedip, om dublu, care era în exces în raport cu transparența simbolică a ceea ce știau păstorii și a ceea ce spuseseră zeii.

Tragedia lui Oedip este destul de apropiată, așadar, de ceea ce va fi, câțiva ani mai târziu, filosofia platoniciană. Pentru Platon, la drept vorbind, cunoașterea sclavilor, memoria empirică a ceea ce au văzut, va fi devalorizată în profitul unei memorii mai profunde, esențiale, care este memoria a ceea ce a fost văzut în cerul inteligibil. Dar important este ceea ce va fi în mod fundamental devalorizat, descalificat, atât în tragedia lui Sofocle, cât și în *Republica* lui Platon: este tema sau, mai precis, personajul, forma unei cunoașteri politice în același timp privilegiate și exclusive. Ceea ce este vizat prin tragedia lui Sofocle și prin filosofia lui Platon, atunci când sunt situate într-o dimensiune istorică, ceea ce este vizat în spatele lui Oedip *σοφός*, Oedip înțeleptul, tiranul care știe, omul lui *τέχνη*, al lui *γνώμη*, este faimosul sofist, profesionistul puterii politice și al cunoașterii, care exista efectiv în societatea ateniană a epocii lui Sofocle. Dar, în spatele lui, ceea ce este în mod fundamental vizat de Platon și de Sofocle este o altă categorie de personaje, pentru care sofistul e doar reprezentantul minor, continuarea și sfârșitul istoric: personajul tiranului. în secolele al VII-lea și al VI-lea, acesta era omul puterii și al cunoașterii, cel care domina atât prin puterea pe care o exercita, cât și prin puterea pe care o deținea. în cele din urmă, fără ca asta să fie prezent în textul lui Platon sau în cel al lui Sofocle, ceea ce este vizat dincolo de toate acestea este marele personaj istoric care a existat efectiv, deși prins într-un context legendar: faimosul rege asirian.

În societățile europene din Estul mediteraneean, la sfârșitul celui de-al doilea mileniu și la începutul primului, puterea politică era întotdeauna deținătoarea unui anumit tip de cunoaștere. Prin faptul de a deține puterea, regele și cei care-l înconjurau dețineau

o cunoaștere care nu putea și nu trebuia să fie comunicată celorlalte grupuri sociale. A ști și a putea erau cu exactitate corespondente, corelative, suprapuse. Nu putea să existe cunoaștere fără putere. Și nu putea să existe putere politică fără deținerea unei anumite cunoașteri speciale.

Aceasta este forma de putere-cunoaștere pe care a izolat-o Dumézil, în studiile sale despre cele trei funcții, arătând că prima funcție, cea a puterii politice, era cea a unei puteri magice și religioase[25]. Cunoașterea zeilor, cunoașterea acțiunii ce poate fi exercitată asupra zeilor sau asupra noastră, toată această putere magico-religioasă este prezentă în funcția politică.

Ceea ce s-a întâmplat la originea societății grecești, la originea epocii grecești din secolul al V-lea, la originea civilizației noastre, este destrămarea acestei mari unități a unei puteri politice care ar fi în același timp și o cunoaștere. Tiranii greci, impregnați de civilizație orientală, au încercat să reabiliteze în profitul lor destrămarea acestei unități a unei puteri magico-religioase, care exista în marile imperii asiriene; la rândul lor, sofiștii din secolele al VI-lea și al V-lea au utilizat-o cum puteau, sub formă de lecții plătite cu bani. Asistăm la această îndelungată descompunere vreme de cinci sau șase secole a Greciei arhaice. Și, atunci când Grecia clasică apare – Sofocle reprezentând data sa inițială, momentul nașterii sale –, ceea ce trebuie să dispară pentru ca această societate să existe, este uniunea dintre putere și cunoaștere. începând cu acest moment, omul puterii va fi omul ignoranței. în cele din urmă, ceea ce i s-a întâmplat lui Oedip este că, știind prea mult, nu știa nimic. începând cu acest moment, Oedip va funcționa ca un om al puterii, orb, care nu știa și asta pentru că știa prea mult.

Astfel, în timp ce puterea e taxată de ignoranță, de inconștiență, de obscuritate, vor exista, pe de o parte, profetul și filosoful comunicând cu adevărul, cu adevărurile eterne ale zeilor și ale spiritului și, pe de altă parte, poporul care, fără să dețină nici o putere, posedă în el amintirea sau poate să depună mărturie pentru adevăr. Astfel, dincolo de o putere care a devenit monumental de oarbă, precum Oedip, vor exista păstorii, care-și amintesc, și profeții, care spun adevărul.

25. Georges Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société sur les origines de Rome,* Paris, Gallimard, 1941. *Mythe et Epopée*, vol. I: *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968.

Occidentul va fi dominat de marele mit după care adevărul nu aparține niciodată puterii politice, puterea politică este oarbă, adevărata cunoaștere este cea pe o deții când te afli în contact cu zeii sau când îți amintești de lucruri, când privești marele soare etern sau când deschizi ochii spre ceea ce s-a petrecut. Odată cu Platon, începe un mare mit occidental: există antinomie între cunoaștere și putere. Dacă există cunoaștere, trebuie să renunți la putere. Acolo unde cunoașterea și știința se află în adevărul lor pur, nu mai poate să existe putere politică.

Acest mare mit trebuie să fie lichidat. Nietzsche este cel care a început să-l demoleze, demonstrând, în numeroasele texte deja citate, că, în spatele oricărei cunoașteri, ceea ce se află în joc este o luptă de putere. Puterea politică nu este absentă din cunoaștere, ea este întrețesută cu cunoașterea.

III

În conferința precedentă, m-am referit la două forme sau tipuri de regulament judiciar, de litigiu, de contestare sau de dispută prezente în civilizația greacă. Prima formă, destul de arhaică, se găsește la Homer. Doi războinici se înfruntau pentru a ști cine greșise și cine avusese dreptate, cine violase dreptul celuilalt. Sarcina de a rezolva această chestiune revenea unei dispute reglate, unei provocări între doi războinici. Unul adresa celuilalt provocarea următoare: „Ești capabil să juri în fața zeilor că n-ai făcut ceea ce spun eu că ai făcut?". într-o astfel de procedură, nu există judecător, sentință, adevăr, anchetă, nici mărturie pentru a ști cine a spus adevărul. Sarcina de a decide, nu cine a spus adevărul, ci cine are dreptate, este încredințată luptei, provocării, riscului pe care-l înfruntă fiecare.

A doua formă este cea care se derulează de-a lungul piesei *Oedip rege*. Pentru a rezolva o problemă care este și ea, într-un anume sens, o problemă de contestare, un litigiu criminal – cine l-a ucis pe regele Laios? –, apare un personaj nou în raport cu vechea procedură a lui Homer: păstorul. în întunericul colibei sale, deși fiind un om fără importanță, un sclav, păstorul a văzut și, pentru că dispune de acest mic fragment de amintire, pentru că poartă în discursul său mărturia a ceea ce a văzut, el poate contesta și doborî orgoliul regelui sau prezumția tiranului. Martorul, umilul martor, prin jocul exclusiv al adevărului pe care l-a văzut și pe care-l

enunță, poate singur să-i învingă pe cei puternici. *Oedip rege* este un soi de rezumat al istoriei dreptului grec. Mai multe piese ale lui Sofocle, precum *Antigona* și *Electra*, sunt un soi de ritualizare teatrală a istoriei dreptului. Această dramatizare a istoriei dreptului grec ne prezintă un rezumat al uneia din marile cuceriri ale democrației ateniene: istoria procesului prin care poporul a obținut dreptul de a judeca, dreptul de a spune adevărul, de a opune adevărul proprilor săi stăpâni, de a-i judeca pe cei care guvernează.

Această mare cucerire a democrației grecești, acest drept de a depune mărturie, de a opune adevărul puterii, s-a constituit într-un îndelungat proces născut și instaurat de manieră definitivă la Atena, în timpul secolului al V-lea. Dreptul de a opune un adevăr fără putere unei puteri fără adevăr a dat naștere unei serii de mari forme culturale caracteristice pentru societatea greacă.

În primul rând, elaborarea a ceea ce s-ar putea numi formele raționale ale probei și ale demonstrației: cum să produci adevărul, în ce condiții, ce forme trebuie respectate, ce reguli trebuie aplicate. Aceste forme sunt: filosofia, sistemele raționale, sistemele științifice. în al doilea rând, și în relație cu formele precedente, s-a dezvoltat o artă a persuasiunii, a convingerii oamenilor de adevărul a ceea ce se spune, de obținere a victoriei pentru adevăr sau, mai mult, prin adevăr. Avem aici problema retoricii grecești. în al treilea rând, există dezvoltarea unui nou tip de cunoaștere: cunoașterea prin mărturie, prin amintire, prin anchetă. Cunoaștere de anchetă pe care istoricii, precum Herodot, cu puțin înainte de Sofocle, naturaliștii, botaniștii, geografii, călătorii greci o vor dezvolta și pe care Aristotel o va totaliza și o va face enciclopedică.

A existat în Grecia, așadar, un soi de uriașă revoluție care, de-a lungul unui secol de lupte și de contestări politice, a avut ca rezultat elaborarea unei forme determinate de descoperire judiciară, juridică, a adevărului. Aceasta constituie matricea, modelul pornind de la care o serie de alte cunoașteri – filosofice, retorice și empirice – au putut să se dezvolte și să caracterizeze gândirea greacă.

În mod foarte curios, istoria nașterii anchetei a rămas uitată și s-a pierdut, înainte de a fi reluată, sub alte forme, câteva secole mai târziu, în Evul Mediu.

În Evul Mediu european, asistăm la un fel de a doua naștere a anchetei, mai obscură și mai lentă, dar care a obținut un succes mult mai concret decât prima. Metoda greacă de anchetă rămăsese staționară, nu ajunsese la fondarea unei cunoașteri raționale capabile să se dezvolte indefinit. în schimb, ancheta care

se naște în Evul Mediu va căpăta dimensiuni extraordinare. Destinul său va fi practic coextensiv cu destinul propriu al culturii „europene" sau „occidentale".

Vechiul drept ce regla litigiile între indivizi în societățile germanice, în momentul în care acestea intră în contact cu Imperiul roman, era într-un anumit sens foarte apropiat, în unele din formele sale, de dreptul grec arhaic. Era un drept în care sistemul anchetei nu exista, căci litigiile între indivizi erau reglate de jocul probei, al punerii la încercare.

Vechiul drept germanic în epoca în care Tacit începe să analizeze această ciudată civilizație care se întinde până la porțile Imperiului, poate fi caracterizat, schematic, în modul următor.

În primul rând, nu există acțiune publică, adică nu există nimeni – reprezentând societatea, grupul, puterea sau pe cel care deține puterea – însărcinat să aducă acuzații împotriva indivizilor. Ca să existe un proces de ordin penal, trebuia să existe greșeală, trebuia ca cineva cel puțin să pretindă că i s-a făcut un rău sau să se prezinte ca victimă, și că această așa-zisă victimă să-și desemneze adversarul, victima putând fi persoana direct ofensată sau cineva care aparținea familiei și asuma cauza rudei. Ceea ce caracteriza o acțiune penală era întotdeauna un soi de duel, de opoziție între indivizi, între familii sau grupuri. Nu exista nici o intervenție a vreunui reprezentant al autorității. Era vorba de o reclamație făcută de un individ împotriva unui alt individ, care nu cuprindea decât intervenția acestor două personaje: cel care se apără și cel care acuză. Cunoaștem doar două cazuri destul de neobișnuite în care exista un soi de acțiune publică: trădarea și homosexualitatea. Comunitatea intervenea atunci, considerându-se lezată, și pretindea în mod colectiv o reparație din partea individului. Prin urmare, prima condiție ca să existe acțiune penală în vechiul drept germanic era existența a doua personaje, și niciodată a trei.

A doua condiție era ca, odată introdusă acțiunea penală, odată ce un individ se declara victimă și reclama o reparație celuilalt, lichidarea judiciară trebuia să se facă în forma unei continuări a luptei între indivizi. Un soi de război aparte, individual, se dezvoltă, iar procedura penală nu va fi decât ritualizarea acestei lupte între indivizi. Dreptul germanic nu opune războiul dreptății, nu identifică dreptatea cu pacea. Dimpotrivă, presupune că dreptul este o manieră specifică și reglată de a conduce războiul între indivizi și de a lega între ele actele de răzbunare. Dreptul este deci o modalitate reglată de a face războiul. Bunăoară, când cineva moa-

re, una din rudele sale apropiate poate exercita practica judiciară a răzbunării, ceea ce înseamnă să nu renunți să ucizi pe cineva, în principiu asasinul. A intra în domeniul dreptului înseamnă a ucide asasinul, dar a-l ucide după anumite reguli, după anumite forme. Dacă asasinul a comis crima în cutare fel sau în altul, el va trebui să fie ucis tăindu-l în bucăți sau tăindu-i capul și așezându-l pe un țăruș în fața casei sale. Aceste acte vor ritualiza gestul de răzbunare și-l vor caracteriza drept răzbunare judiciară. Dreptul este așadar o formă rituală a războiului.

A treia condiție se formulează astfel: deși este adevărat că nu există opoziție între drept și război, e tot atât de adevărat că se poate ajunge la un acord, adică la întreruperea acestor ostilități reglate. Vechiul drept germanic oferă întotdeauna posibilitatea, de-a lungul acestei serii de răzbunări reciproce și rituale, de a ajunge la un acord, la o tranzacție. Se poate întrerupe seria de răzbunări printr-un pact. în acest moment, cei doi adversari recurg la un arbitru, care, în acord cu ei și cu consimțământul lor reciproc, va stabili o sumă de bani ce reprezintă răscumpărarea. Nu răscumpărarea greșelii, căci nu există greșeală, ci doar nedreptate și răzbunare. în această procedură a dreptului germanic, unul din cei doi adversari răscumpără dreptul de a fi lăsat în pace, de a scăpa posibilei răzbunări a adversarului. El își răscumpără propria sa viață și nu sângele pe care l-a vărsat, punând astfel capăt războiului. întreruperea războiului ritual este al treilea act sau actul final al dramei judiciare în vechiul drept germanic.

Sistemul ce reglează conflictele și litigiile în societățile germanice din această epocă este unul guvernat în întregime de luptă și de tranzacție; este o probă de forță ce se poate încheia cu o tranzacție economică. Este vorba de o procedură ce nu permite intervenția unui al treilea individ, care s-ar plasa între cei doi ca un element neutru, în căutarea adevărului, încercând să afle care dintre ei a spus adevărul. O procedură de anchetă, o căutare a adevărului nu intervine niciodată într-un sistem de acest tip. în acest fel s-a constituit vechiul drept germanic, înainte de invazia Imperiului roman.

Nu voi insista mai mult asupra îndelungii serii de peripeții care a făcut ca acest drept germanic să intre în rivalitate, în concurență, uneori în complicitate, cu dreptul roman, ce domnea în teritoriile ocupate de Imperiul roman. între secolele al V-lea și al X-lea ale erei noastre, au existat nenumărate întrepătrunderi și conflicte între aceste două sisteme de drept. De fiecare dată când, pe ruinele Imperiului roman, un stat începe să se schițeze, de fiecare dată când o

structură statală începe să ia naștere, dreptul roman, vechiul drept roman, este revigorat. De aceea, în perioada merovingiană și mai ales în epoca Imperiului carolingian, dreptul roman a depășit, de o anumită manieră, dreptul germanic. Pe de altă parte, de fiecare dată când există disoluție a acestor embrioni, a acestor schițe de stat, vechiul drept germanic reapare. Când Imperiul carolingian se prăbușește, în secolul al X-lea, dreptul germanic triumfă, iar dreptul roman cade pentru mai multe secole în uitare, nereapărând decât timid, către sfârșitul secolului al XII-lea și în cursul secolului al XIII-lea. Astfel, dreptul feudal este esențialmente de tip germanic. El nu prezintă nici unul din elementele procedurilor de anchetă, de stabilire a adevărului din societățile grecești sau din Imperiul roman.

În dreptul feudal, litigiul între doi indivizi era reglat de sistemul *probei* (*épreuve*). Când un individ se prezenta ca purtător al unei revendicări, al unei contestații, acuzând pe cineva că a ucis sau că a violat, litigiul între cei doi era rezolvat de o serie de probe acceptate de amândoi și la care erau supuși amândoi. Aceste sistem era un mod de a dovedi nu adevărul, ci forța, greutatea, importanța celui care vorbea.

Existau, în primul rând, probe sociale, pentru verificarea importanței sociale a unui individ. în vechiul drept din Burgundia secolului al XI-lea, atunci când cineva era acuzat de omor, el putea să-și dovedească nevinovăția strângând în jurul lui doisprezece martori care jurau că nu a comis crima. Jurământul nu se baza, de exemplu, pe faptul că ar fi văzut pretinsa victimă în viață, ori pe vreun alibi al pretinsului ucigaș. Pentru a depune jurământ, pentru a depune mărturie că un individ nu ucisese, martorul trebuie să fie rudă cu acuzatul. Trebuia să aibă relații de înrudire cu el, ceea ce asigura nu nevinovăția lui, ci importanța lui socială. Aceasta demonstra solidaritatea pe care un individ ar putea-o obține, greutatea lui, influența lui, importanța grupului căruia îi aparținea și a persoanelor gata să-l susțină într-o bătălie sau într-un conflict. Dovada nevinovăției, dovada că nu s-a comis actul în cauză nu era nicidecum mărturia.

Existau, în al doilea rând, probe verbale. Când un individ era acuzat de ceva – furt sau omor –, el trebuia să răspundă acestei acuzații printr-un anumit număr de formule, asigurând că nu a comis un furt sau un omor. Pronunțând aceste formule, el putea să eșueze sau să reușească. în anumite cazuri, acuzatul pronunța formula și pierdea. Nu pentru că ar fi spus un lucru fals ori pentru

că s-ar fi dovedit că a mințit, ci pentru că nu a pronunțat formula cum trebuia. O greșeală de gramatică, o schimbare de cuvinte invalidau formula și nu adevărul a ceea ce trebuia dovedit. Confirmarea faptului că la nivelul probei nu era vorba decât despre un joc verbal se află în aceea că, în cazul unui minor, al unei femei sau al unui preot, acuzatul putea fi înlocuit de o altă persoană. Această altă persoană, care va deveni mai târziu în istoria dreptului avocatul, era cea care trebuia să pronunțe formulele în locul acuzatului. Dacă greșea pronunțându-le, cel în numele căruia vorbea pierdea procesul.

Existau, în al treilea rând, vechile probe magico-religioase ale jurământului. Se cerea acuzatului să depună jurământ și, în cazul în care nu îndrăznea sau ezita, pierdea procesul.

Existau, în fine, faimoasele probe corporale, fizice, numite ordalii, care constau în a supune o persoană la un soi de joc, de luptă cu propriul său corp, pentru a constata dacă ea va învinge sau va eșua. De pildă, în epoca Imperiului carolingian, exista o probă celebră impusă celui care era acuzat de omor, în anumite regiuni din nordul Franței. Acuzatul trebuie să meargă pe cărbuni încinși și dacă după două zile mai avea cicatrice, pierdea procesul. Existau și alte probe, precum ordalia apei, ce consta în a lega mâna dreaptă a unei persoane de piciorul său stâng și de a o arunca în apă. Dacă nu se îneca, pierdea procesul, căci apa însăși nu voia să-l primească, iar dacă se îneca, ea câștiga procesul, dovadă fiind că apa nu l-a respins. Toate aceste înfruntări ale individului sau ale corpului său cu elementele naturale sunt o transpunere simbolică a propriei lupte a indivizilor între ei, a cărei semantică ar trebui să fie studiată. în fond, e vorba întotdeauna de o bătălie, e vorba întotdeauna de a ști cine este cel mai puternic. în vechiul drept germanic, procesul nu este decât continuarea reglată, ritualizată a războiului.

Aș fi putut da exemple și mai convingătoare, precum luptele între doi adversari de-a lungul unui proces, lupte fizice, faimoasele judecăți ale lui Dumnezeu. Când doi indivizi se înfruntau din cauza proprietății unor bunuri sau din cauza unui omor, ei aveau posibilitatea, dacă se puneau de acord, să lupte, supunându-se unor reguli determinate – durata luptei, tipul de arme –, în fața unei asistențe prezente doar pentru a asigura regularitatea a ceea ce se petrecea. Cel care câștiga lupta câștiga procesul, fără să i se dea posibilitatea de a spune adevărul sau, mai degrabă, fără să i se ceară să dovedească adevărul pretenției sale.

În sistemul probei judiciare feudale, era vorba nu de căutarea adevărului, ci de un soi de joc de structură binară. Individul acceptă proba sau renunță la ea. Dacă renunță, dacă nu vrea să se pună la încercare, pierde dinainte procesul. Dacă proba are loc, el învinge sau eșuează. Nu există altă posibilitate. Forma binară este prima caracteristică a probei.

A doua caracteristică este că proba sfârșește printr-o victorie sau printr-un eșec. Există întotdeauna cineva care câștigă și cineva care pierde, cel mai tare și cel mai slab, un deznodământ favorabil sau nefavorabil. Nu apare nici o clipă ceva de genul sentinței, așa cum se va întâmpla asta pe la sfârșitul secolului al XII-lea și la începutul secolului al XIII-lea. Sentința constă în enunțarea, făcută de un terț, a ceea ce urmează: o anumită persoană care a spus adevărul are dreptate, o alta care a spus o minciună nu are dreptate. Prin urmare, sentința nu există în dreptul feudal: separarea adevărului și a erorii între indivizi nu joacă aici nici un rol; există pur și simplu victoria sau înfrângerea.

A treia caracteristică e că această probă este, într-un anume fel, automată. Prezența unui al treilea personaj nu este necesară pentru a-i deosebi pe cei doi adversari. Ceea ce va distinge indivizii, după un mecanism care se dezvoltă automat, este echilibrul forțelor, șansa, vigoarea, rezistența fizică, agilitatea intelectuală. Autoritatea nu intervine decât ca martor al regularității procedurii. în momentul în care probele judiciare se dezvoltă, cineva care poartă numele de judecător este prezent – suveranul politic sau cineva desemnat cu consimțământul reciproc al celor doi adversari – pur și simplu pentru a constata că lupta s-a desfășurat corect. Judecătorul nu poate depune o mărturie despre adevăr, ci doar despre corectitudinea procedurii.

A patra caracteristică este că, în acest mecanism, proba nu servește la numirea, la localizarea celui care a spus adevărul, ci la stabilirea faptului că cel mai tare este, în același timp, și cel care are dreptate. într-un război sau într-o probă non-judiciară, unul din cei doi este întotdeauna cel mai tare, dar asta nu dovedește că el are dreptate. Proba judiciară este un mod de a ritualiza războiul sau de a-l transpune simbolic. Este un mod de a-i conferi un anumit număr de forme derivate și teatrale, astfel încât cel mai tare va fi, de aceea, desemnat drept cel care are dreptate. Proba este un operator al dreptului, un comutator al forței în drept, un gen de *shifter* ce permite trecerea de la forță la drept. Ea nu este o funcție apofantică, nu are funcția de a desemna, de a manifesta sau de a

face să apară adevărul. Este un operator al dreptului și nu un operator de adevăr sau un operator apofantic. Iată în ce constă proba în vechiul drept feudal.

Acest sistem de practici judiciare dispare la sfârșitul secolului al XII-lea și în cursul secolului al XIII-lea. în timpul celei de-a doua jumătăți a Evului Mediu, vom asista la transformarea acestor vechi practici și la inventarea unor noi forme de justiție, a unor noi forme de practică și de procedură judiciară. Forme care sunt absolut capitale pentru istoria Europei și pentru istoria lumii întregi, în măsura în care Europa și-a impus cu violență dominația asupra întregii suprafețe a pământului. Ceea ce a fost inventat în această reelaborare a dreptului este ceva care nu privește atât conținuturile, cât formele și condițiile de posibilitate ale cunoașterii. Ceea ce s-a inventat în drept în această epocă este o modalitate determinată de a ști, o condiție de posibilitate a cunoașterii, al cărei destin va fi capital în lumea occidentală. Această modalitate de cunoaștere este ancheta, care a apărut pentru prima dată în Grecia și care a rămas în umbră după căderea Imperiului roman, vreme de mai multe secole. Ancheta, care apare din nou în secolele al XII-lea și al XIII-lea, este, totuși, destul de diferită de ceea ce am văzut în exemplul din *Oedip*.

De ce dispare în această epocă vechea formă judiciară, pe care v-am prezentat-o în câteva din trăsăturile sale fundamentale? Putem spune, în mod schematic, că una din trăsăturile fundamentale ale societății feudale europene occidentale este că circulația bunurilor este relativ puțin asigurată prin comerț. Ea este asigurată prin mecanisme de moștenire sau de transmitere testamentară și, mai ales, prin contestarea belicoasă, militată, extrajudiciară sau judiciară. Unul din mijloacele cele mai importante de a asigura circulația bunurilor în Evul Mediu timpuriu era războiul, jaful, ocuparea pământului, a unui castel sau a unui oraș. Ne aflăm pe frontiera mișcătoare dintre drept și război, în măsura în care dreptul este o anumită manieră de a continua războiul. De exemplu, cineva care dispune de o forță armată ocupă un pământ, o pădure, o proprietate oarecare și, în acel moment, își impune drepturile. începe atunci o lungă contestare la sfârșitul căreia cel care nu posedă forță armată și vrea să-și recupereze pământul nu obține plecarea invadatorului decât prin intermediul unei plăți. Acest acord se situează la frontiera dintre judiciar și belicos și este una din modalitățile cele mai frecvente de îmbogățire. Circulația,

schimbul de bunuri, falimentele, îmbogățirile s-au produs, în majoritatea cazurilor, în sânul marii feudalități, după acest mecanism.

Este interesant, de altfel, să comparăm societatea feudală în Europa și societățile zise „primitive" studiate actualmente de către etnologi. în acestea din urmă, schimbul de bunuri se face prin contestare și rivalitate, date mai ales sub forma prestigiului, la nivelul manifestărilor și semnelor. într-o societate feudală, circulația bunurilor se face de asemenea sub formă de rivalitate și de contestare. Dar rivalitate și contestare nu de prestigiu, ci mai curând belicoase. în societățile zise „primitive", bogățiile se schimbă în prestații de rivalitate pentru că ele nu sunt numai bunuri, ci și semne. în societățile feudale, bogățiile se schimbă nu numai pentru că sunt bunuri și semne, ci și pentru că sunt bunuri, semne și arme. Bogăția este un mijloc prin care se poate exercita atât violența, cât și dreptul asupra vieții și morții celorlalți. Războiul, litigiul judiciar și circulația bunurilor fac parte, de-a lungul Evului Mediu, dintr-un enorm proces, unic și fluctuant.

Există, așadar, o dublă tendință caracteristică pentru societatea feudală. Pe de o parte, există o concentrare de arme în mâinile celor puternici care tind să împiedice utilizarea lor de către cei mai puțin puternici. A învinge pe cineva înseamnă a-l priva de armele sale, de unde urmează o concentrare a puterii armate care, în statele feudale, a dat mai multă forță celor mai puternici și, în cele din urmă, celui mai puternic dintre toți: monarhul. Pe de altă parte și în același timp, există acțiunile și litigiile judiciare care erau o modalitate de a face să circule bunurile. înțelegem astfel din ce cauză cei mai puternici au căutat să controleze litigiile judiciare, împiedicând ca ele să se dezvolte spontan între indivizi, și de ce au încercat să pună stăpânire pe circulația judiciară și litigioasă a bunurilor, ceea ce a implicat concentrarea armelor și a puterii judiciare, în curs de formare în epocă, în mâinile acelorași indivizi.

Existența puterii executive, legislative și judiciare este, în aparență, o idee destul de veche în dreptul constituțional. La drept vorbind, este vorba de o idee recentă, ce datează cam de la Montesquieu. Ceea ce ne interesează aici, totuși, este de a vedea în ce fel s-a format ceva de genul unei puteri judiciare. în Evul Mediu timpuriu, nu exista putere judiciară. Lichidarea se făcea între indivizi. Se cerea celui mai puternic sau celui care exercita suveranitatea, nu să facă dreptate, ci să constate, în funcție de puterile sale politice, magice și religioase, corectitudinea procedurii. Nu exista putere judiciară autonomă, nici chiar putere judiciară în mâinile

celui care deținea puterea armelor, puterea politică. în măsura în care contestarea judiciară asigura circulația bunurilor, dreptul de a ordona și de a controla această contestare judiciară, care era un mijloc de acumulare a bogățiilor, a fost confiscat de către cei mai bogați și cei mai puternici.

Acumularea bogăției și a puterii armelor și constituirea puterii judiciare în mâinile câtorva sunt unul și același proces care s-a desfășurat în Evul Mediu timpuriu și a ajuns la maturitate în momentul formării primei mari monarhii medievale, la mijlocul sau la sfârșitul secolului al XII-lea. în acest moment apar lucruri cu totul noi în raport cu societatea feudală, cu Imperiul carolingian și cu vechile reguli ale dreptului roman.

1) O justiție care nu mai este contestare între indivizi și liberă acceptare de către acești indivizi a unui anumit număr de reguli de lichidare, ci care, dimpotrivă, se va impune de sus indivizilor, adversarilor, părților. Din acest moment, indivizii nu vor mai avea dreptul să-și rezolve, regulat sau neregulat, litigiile; ei vor trebui să se supună unei puteri exterioare lor, care se impune ca putere judiciară și putere politică.

2) Apare un personaj complet nou, fără precedente în dreptul roman: procurorul. Acest ciudat personaj, ce apare în Europa în jurul secolului al XII-lea, se va înfățișa ca reprezentantul suveranului, al regelui sau al stăpânului. Când are loc o crimă, un delict sau o contestare între doi indivizi, el se prezintă ca reprezentantul unei puteri lezate prin simplul fapt că un delict sau o crimă a avut loc. Procurorul va dubla victima, el va fi în spatele celui care ar trebui să facă plângere, spunând: „Dacă este adevărat că acest om a lezat un altul, eu, reprezentant al suveranului, pot să afirm că suveranul, puterea sa, ordinea pe care o face să domnească, legea pe care a stabilit-o au fost de asemenea lezate de acest individ. Astfel, mă plasez și eu împotriva lui". Suveranul, puterea politică vin în acest fel să dubleze și, încetul cu încetul, să înlocuiască victima. Acest fenomen, absolut nou, va permite puterii politice să acapareze procedurile judiciare. Procurorul, deci, se prezintă ca reprezentantul suveranului lezat de greșeală.

3) O noțiune cu totul nouă apare acum: infracțiunea. Atâta vreme cât drama judiciară se derula între doi indivizi, victima și acuzatul, nu era vorba decât de răul pe care un individ îl făcuse celuilalt. Problema era de a ști, atunci când se comitea ceva rău, cine avea dreptate. începând din clipa în care suveranul, sau reprezentantul său, procurorul, spune: „Și eu am fost lezat de acest

rău", asta înseamnă că răul nu este doar o ofensă a unui individ adusă altuia, ci și ofensa unui individ adusă statului, suveranului ca reprezentant al statului; un atac nu împotriva individului, ci împotriva legii statului însuși. Astfel, în noțiunea de crimă, vechea noțiune de rău va fi înlocuită cu cea de infracțiune. Infracțiunea nu este un rău comis de un individ împotriva altuia, ci o ofensă, o lezare a unui individ, a statului, a legii, a societății, a suveranității și a suveranului. Infracțiunea este una din marile invenții ale gândirii medievale. Vedem astfel cum reușește puterea statală să confiște întreaga procedură judiciară, întreg mecanismul de lichidare interindividual al litigiilor în Evul Mediu timpuriu.

4) Mai există o ultimă descoperire, o ultimă invenție, la fel de diabolică precum cea a procurorului și a infracțiunii: statul sau, mai bine zis, suveranul (pentru că nu putem vorbi de stat în această epocă), este nu numai partea lezată, ci și cea care pretinde reparații. Când un individ pierde procesul, el este declarat vinovat și datorează în plus o reparație victimei sale. Dar această reparație nu este nicidecum cea din vechiul drept feudal sau din vechiul drept germanic. Nu mai este vorba de a-și răscumpăra pacea, despăgubind adversarul. Se va cere de la vinovat nu numai repararea răului făcut unui alt individ, ci și repararea ofensei comise împotriva suveranului, a statului, a legii. în felul acesta apare, odată cu mecanismul amenzilor, marele mecanism al confiscărilor. Confiscări ale bunurilor care sunt, pentru marile monarhii pe cale să se nască, unul din cele mai importante mijloace de îmbogățire și de extindere a proprietăților. Monarhiile occidentale au fost întemeiate pe însușirea justiției, care le permitea aplicarea acestor mecanisme de confiscare. Iată fundalul politic al acestei transformări.

Trebuie să explicăm acum stabilirea sentinței, să explicăm cum se ajunge la sfârșitul unui proces în care unul din personajele principale este procurorul. Dacă principala victimă a unei infracțiuni este regele, dacă procurorul este cel care se plânge primul, se înțelege că lichidarea judiciară nu mai poate fi obținută prin mecanismul probei. Regele sau reprezentantul său, procurorul, nu-și pot risca viața sau bunurile de fiecare dată când este comisă o crimă. Acuzatul și procurorul nu se înfruntă pe picior de egalitate, ca în luptele între doi indivizi. Trebuie găsit un nou mecanism care să nu mai fie cel al probei, al luptei între doi adversari, pentru a ști dacă cineva este vinovat sau nu. Modelul războinic nu mai poate fi aplicat.

Ce model va fi atunci adoptat? Este unul din marile momente ale istoriei Occidentului. Existau două modele pentru a rezolva problema. în primul rând, un model intrajuridic. în dreptul feudal însuși, în vechiul drept germanic, exista un caz în care colectivitatea, în totalitatea sa, putea interveni, acuzând pe cineva și obținând condamnarea lui: era flagrantul delict, caz în care un individ era surprins în chiar momentul în care comitea crima. în acel moment, persoanele care-l surprindeau aveau dreptul de a-l aduce în fața suveranului, în fața deținătorului unei puteri politice și de a spune: „L-am văzut în timp ce făcea cutare lucru și prin urmare trebuie să fie pedepsit sau să i se ceară o reparație". Exista astfel, în sfera însăși a dreptului, un model de intervenție colectivă și de decizie autoritară pentru lichidarea unui litigiu de ordin judiciar. Era cazul flagrantului delict, când crima era surprinsă în actualitatea sa. Acest model nu putea fi, evident, utilizat când individul nu mai era surprins în momentul în care comite crima, așa cum se întâmplă cel mai adesea. Problema, atunci, era de a ști în ce condiții se putea generaliza modelul flagrantului delict și utiliza în acest nou sistem al dreptului care era pe cale să se nască, în întregime comandat de suveranitatea politică și de reprezentanții suveranului politic.

S-a preferat utilizarea unui al doilea model, extrajudiciar, care, la rândul său, se subîmparte în două; mai bine spus, care avea, în această epocă, o existență dublă, o dublă inserție. Este vorba de modelul anchetei care existase în epoca Imperiului carolingian. Când reprezentanții suveranului aveau de rezolvat o problemă de drept, de putere sau o chestiune de impozite, de moravuri, de rentă funciară sau de proprietate, se proceda la ceva perfect ritualizat și reglat: *inquisitio*, ancheta. Reprezentantul puterii chema persoanele considerate apte să cunoască moravurile, dreptul sau titlurile de proprietate. El reunea aceste persoane, le punea să jure că vor spune doar adevărul, că vor spune tot ce știu, ce-au văzut și ce-au auzit spunându-se. Apoi, lăsate între ele, aceste persoane deliberau. La sfârșitul deliberării, se cerea soluția problemei. Era o metodă de gestiune administrativă, pe care funcționarii Imperiului carolingian o practicau cu regularitate. Ea a fost încă utilizată, după dispariția ei, de către Wilhelm Cuceritorul, în Anglia. în 1066, cuceritorii normanzi au ocupat Anglia; ei au confiscat bunurile anglo-saxone și au intrat în litigiu cu populația autohtonă și între ei înșiși, în privința posesiei acestor bunuri. Pentru a pune totul în ordine, pentru a integra noua populație normandă în ve-

chea populație anglo-saxonă, Wilhelm Cuceritorul a făcut o uriașă anchetă despre starea proprietăților, starea impozitelor, sistemul rentei funciare etc. Este vorba de faimosul *Domesday Book*, singurul exemplu global pe care îl posedăm despre aceste anchete care erau o veche practică administrativă a împăraților carolingieni.

Această procedură de anchetă administrativă are câteva însușiri importante:

1) Puterea politică este personajul esențial.

2) Puterea se exercită mai întâi punând întrebări, interogând. El nu știe adevărul și caută să-l afle.

3) Pentru a determina adevărul, puterea se adresează notabililor, persoanelor considerate ca apte să știe, date fiind situația lor, vârsta lor, bogăția lor, noblețea lor etc.

4) Spre deosebire de ceea ce vedem la sfârșitul lui *Oedip rege*, regele îi consultă pe notabili fără să-i forțeze să spună adevărul prin folosirea forței, a presiunii sau a torturii. Li se cere să se reunească liber și să dea o opinie colectivă. Li se permite să spună în mod colectiv ceea ce ei consideră ca fiind adevărul.

Avem astfel un tip de stabilire a adevărului legat în întregime de gestiunea administrativă a primei mari forme de stat cunoscută în Occident. Aceste proceduri de anchetă au fost, totuși, uitate în timpul secolelor X și XI în Europa marii feudalități și ar fi fost complet uitate dacă Biserica nu le-ar fi utilizat în gestiunea propriilor sale bunuri. Ar trebui, totuși, să complicăm puțin analiza. Căci, dacă Biserica a utilizat din nou metoda carolingiană de anchetă, este pentru că o practicase deja înainte de Imperiul carolingian, din motive mai degrabă spirituale decât administrative.

Exista, într-adevăr, o practică de anchetă în Biserica Evului Mediu timpuriu, în Biserica merovingiană și carolingiană. Această metodă se numea *visitatio* și consta în vizita pe care episcopul trebuia în mod statutar s-o facă, parcurgându-și dioceza, și care a fost reluată apoi de marile ordine monastice. Ajungând într-un loc determinat, episcopul instituia, în primul rând, *inquisitio generalis*, inchiziția generală, interogându-i pe toți cei care trebuiau să știe – notabilii, vârstnicii, savanții, virtuoșii – despre ceea ce se petrecuse în absența sa, mai ales dacă au avut lor fărădelegi, crime etc. Dacă această anchetă ajungea la un răspuns pozitiv, episcopul trecea la al doilea stadiu, la *inquisitio specialis*, inchiziția specială, ce consta în a cerceta cine făcuse ce, în a determina cine era într-adevăr autorul și care era natura actului. în cele din urmă, un al treilea punct: confesiunea vinovatului putea să întrerupă inchiziția în ori-

ce stadiu, în forma sa generală sau specială. Cel care a comis crima putea să se prezinte și să proclame public: „Da, o crimă a fost comisă. Ea a constat în cutare. Eu sunt autorul ei".

Această formă spirituală, esențialmente religioasă, a anchetei ecleziastice a supraviețuit de-a lungul întregului Ev Mediu, căpătând funcții administrative și economice. Atunci când Biserica a devenit singurul corp economico-politic coerent al Europei, în secolele X-XII, inchiziția ecleziastică a fost în același timp anchetă spirituală despre păcatele, greșelile și crimele comise, și anchetă administrativă despre modul în care bunurile Bisericii erau administrate și profiturile strânse, acumulate, distribuite etc. Acest model deopotrivă religios și administrativ al anchetei a supraviețuit până în secolul al XII-lea, când statul care se năștea, sau mai degrabă persoana suveranului care apărea ca sursă a oricărei puteri, ajunge să confiște procedurile judiciare. Aceste proceduri judiciare nu mai pot funcționa după sistemul probei. în ce fel va stabili atunci procurorul dacă cineva este sau nu vinovat? Modelul spiritual și administrativ, religios și politic, modalitatea de a administra, de a supraveghea și de a controla sufletele se află în Biserică: ancheta înțeleasă ca privire atât asupra bunurilor și bogățiilor, cât și asupra sufletelor, actelor, intențiilor. Acesta este modelul care va fi reluat în procedura judiciară. Procurorul regelui va face același lucru pe care-l făceau vizitatorii ecleziastici în parohii, dioceze și comunități. El va încerca să stabilească prin *inquisitio*, prin anchetă, dacă a existat crimă și dacă da, cine a comis-o.

Aceasta este ipoteza pe care aș dori s-o avansez. Ancheta a avut o dublă origine. O origine administrativă, legată de apariția statului în perioada carolingiană, și o origine religioasă, ecleziastică, dar prezentă constant de-a lungul Evului Mediu. Aceasta este procedura de anchetă pe care procurorul regelui – în vremea nașterii justiției monarhice – a utilizat-o pentru a îndeplini funcția flagrantului delict, despre care am vorbit mai înainte. Problema era de a ști cum se poate generaliza flagrantul delict la crime care nu erau de domeniul actualității; cum putea procurorul regelui să aducă vinovatul în fața unei instanțe judiciare care deținea puterea, dacă nu știa cine era vinovatul, pentru că nu avusese lor un flagrant delict. Ancheta va fi substitutul flagrantului delict. Dacă, într-adevăr, se reușește reunirea persoanelor care pot, sub jurământ, să garanteze că au văzut, că știu, că sunt la curent; dacă este cu putință să se stabilească prin intermediul lor că s-a petrecut realmente ceva, se va obține indirect, prin anchetarea persoanelor care știu, echi-

valentul flagrantului delict. Și se vor putea trata gesturi, acte, delicte, crime care nu se mai află în domeniul actualității, ca și cum ar fi fost surprinse în flagrant delict. Avem aici o nouă manieră de a prelungi actualitatea, de a o transfera de la o epocă la alta și de a o oferi privirii, cunoașterii, ca și cum ar fi încă prezentă. Această inserție a procedurii de anchetă, reactualizând, refăcând prezent, sensibil, nemijlocit, adevărat ceea ce s-a întâmplat, ca și cum cineva ar fi fost acolo, constituie o descoperire capitală.

Putem extrage din această analiză câteva concluzii.

1) Există obiceiul de a opune vechile probe ale dreptului barbar noii proceduri raționale de anchetă. Am evocat mai sus diferitele modalități prin care se încerca să se stabilească cine avea dreptate în Evul Mediu Timpuriu. Avem impresia că acestea sunt sisteme barbare, arhaice, iraționale. Rămânem impresionați de faptul că a trebuit să așteptăm până în secolul al XII-lea pentru a ajunge, în cele din urmă, cu procedura de anchetă, la un sistem rațional de stabilire a adevărului. Nu cred, totuși, că procedura de anchetă este pur și simplu rezultatul unui soi de progres al raționalității. Nu s-a ajuns la procedura de anchetă raționalizând procedurile judiciare. O întreagă transformare politică, o nouă structură politică, a făcut nu numai posibilă, ci și necesară utilizarea acestei proceduri în domeniul judiciar. Ancheta în Europa medievală este mai ales un proces de guvernare, o tehnică de administrare, o modalitate de gestiune; cu alte cuvinte, ancheta este o manieră determinată de a exercita puterea. Ne-am înșela dacă am vedea în anchetă rezultatul natural al unei rațiuni care acționează asupra ei însăși, care se elaborează, care-și face propriile progrese, dacă am vedea în ea efectul unei cunoașteri, al unui subiect al cunoașterii pe cale să se elaboreze.

Nici o istorie făcută în termeni de progres al rațiunii, de rafinare a cunoașterii nu poate da seama de ajungerea la raționalitatea anchetei. Apariția ei este un fenomen politic complex. Analiza transformărilor politice ale societății medievale este cea care poate să explice cum, de ce și în ce moment apare acest tip de stabilire a adevărului pornind de la proceduri juridice complet diferite. Nici o referință la un subiect al cunoașterii și la istoria sa internă nu ar da seama de acest fenomen. Numai analiza jocurilor de forță politică, a relațiilor de putere poate explica apariția anchetei.

2) Ancheta derivă dintr-un anumit tip de relații de putere, dintr-o modalitate de exercitare a puterii. Ea se introduce în drept pornind de la Biserică și, prin urmare, este impregnată de cate-

goriile religioase. în concepția Evului Mediu timpuriu, esențialul era neajunsul, ceea ce se petrecea între doi indivizi; nu exista nici greșeală, nici infracțiune. Greșeala, păcatul, vinovăția morală nu interveneau în nici un fel. Problema era de a ști dacă a existat ofensă, cine a comis-o, și dacă cel ce pretindea că a suferit-o era capabil să îndure proba pe care o propunea adversarului său. Nu existau greșeală, vinovăție, nici raport de păcat. în schimb, începând din clipa în care ancheta se introduce în practica judiciară, ea aduce cu sine importanta noțiune de infracțiune. Când un individ provoacă un neajuns altuia, există întotdeauna *a fortiori* un neajuns provocat suveranității, legii, puterii. Pe de altă parte, date fiind toate implicațiile și conotațiile religioase ale anchetei, neajunsul va fi o greșeală morală, aproape religioasă și cu conotație religioasă. Avem astfel, în jurul secolului al XII-lea, o curioasă conjuncție între atingerea adusă legii și greșeala religioasă. A leza suveranul și a comite un păcat sunt două lucruri care încep să se reunească. Ele vor fi profund unite în dreptul clasic. Nici noi nu suntem încă pe deplin eliberați de această conjuncție.

3) Ancheta care apare în secolul al XII-lea, ca urmare a acestei transformări în structurile politice și în relațiile de putere, a reorganizat în întregime (sau, în jurul ei, s-au reorganizat) toate practicile judiciare ale Evului Mediu, ale epocii clasice și chiar cele ale epocii moderne. în mod mai general, această anchetă judiciară s-a difuzat în multe alte domenii ale practicii – sociale, economice – și în multe domenii ale cunoașterii. Pornind de la aceste anchete judiciare, conduse de procurorii regelui, au fost difuzate, începând cu secolul al XIII-lea, o serie de proceduri de anchetă.

Unele dintre ele erau în principal administrative sau economice. în acest fel, grație anchetelor asupra stării populației, a nivelului bogățiilor, a cantității de bani și de resurse, agenții regali au asigurat, stabilit și sporit puterea regală. în felul acesta, o întreagă cunoaștere economică, de administrare economică a statelor s-a acumulat la sfârșitul Evului Mediu și în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Plecând de aici, s-a născut o formă regulată de administrare a statelor, de transmitere și de continuitate a puterii politice, precum și unele științe, ca economia politică, statistica etc.

Începând cu secolele al XIV-lea și al XV-lea apar tipuri de anchetă care încearcă să stabilească adevărul pornind de la un anumit număr de mărturii adunate cu grijă în domenii cum sunt cele ale geografiei, astronomiei, cunoașterii climei. Apare, îndeosebi, o tehnică nouă de călătorie – întreprindere politică de exer-

citare a puterii și întreprindere de curiozitate și de dobândire de cunoaștere – care a condus în cele din urmă la descoperirea Americii. Toate marile anchete care au dominat sfârșitul Evului Mediu sunt, în fond, ivirea și difuzarea acestei prime forme, a acestei matrice care s-a născut în secolul al XII-lea. Chiar domenii precum medicina, botanica, zoologia sunt, începând cu secolele al XVI-lea și al XVII-lea, iradieri ale acestui proces. Toată marea mișcare culturală care, după secolul al XII-lea, începe să pregătească Renașterea, poate fi definită în mare parte ca o mișcare de dezvoltare, de înflorire a anchetei ca formă generală de cunoaștere.

În vreme ce ancheta se dezvoltă ca formă generală a cunoașterii în interiorul căreia se va ivi Renașterea, proba tinde să dispară. Din aceasta nu vom găsi decât elemente, resturi, sub forma faimoasei torturi, dar amestecată deja cu preocuparea de a obține mărturisirea, proba de verificare. Se poate face o întreagă istorie a torturii, situând-o între procedurile de probă și de anchetă. Proba tinde să dispară din practica judiciară; ea dispare de asemenea din domeniile cunoașterii. Am putea indica două exemple.

În primul rând, alchimia. Alchimia este o cunoaștere care are drept model proba. Nu este vorba de a face o anchetă pentru a ști ce se întâmplă, pentru a afla adevărul. Este vorba în esență de o înfruntare între două forțe: cea a alchimistului care caută și cea a naturii care-și ascunde secretele, cea a umbrei și cea a luminii, cea a binelui și cea a răului, cea a lui Satana și cea a lui Dumnezeu. Alchimistul duce la bun sfârșit un soi de luptă, în care este în același timp spectator – cel care va vedea deznodământul luptei – și unul dintre combatanți, dat fiind că poate câștiga sau pierde. Putem spune că alchimia este o formă chimică, naturalistă, a probei. Avem confirmarea că, în mod esențial, cunoașterea alchimică este o probă în faptul că ea nu s-a transmis în nici un fel, nu s-a acumulat, ca un rezultat al unor anchete care ar fi permis să se ajungă la adevăr. Cunoașterea alchimică s-a transmis doar sub forma unor reguli, secrete sau publice, a unor proceduri: iată cum trebuie făcut, iată cum trebuie acționat, iată care sunt principiile de respectat, rugăciunile de spus, textele de citit, ce coduri trebuie să fie prezente. Alchimia constituie așadar un corpus de reguli juridice, de proceduri. Dispariția alchimiei, faptul că o cunoaștere de tip nou s-a constituit cu totul în afara domeniului său îl datorăm unul alt fapt, anume că această nouă cunoaștere a luat ca model matricea anchetei. Orice cunoaștere de anchetă, cunoaștere naturalistă, botanică, mineralogică, filologică, este

complet străină cunoașterii alchimice care se supune modelului judiciar al probei.

În al doilea rând, criza Universității medievale la sfârșitul Evului Mediu poate să fie și ea analizată în termeni de opoziție între anchetă și probă. în Universitatea medievală, cunoașterea se manifesta, se transmitea și se autentifica prin intermediul unor ritualuri determinate, dintre care cel mai celebru și mai cunoscut era *disputatio*, disputa. Era vorba de înfruntarea dintre doi adversari care utilizau arma verbală, procedee retorice și demonstrații fondate în principal pe apelul la autoritate. Se făcea apel nu la martorii de adevăr, ci la martorii de forță. în *disputatio*, cu cât unul dintre participanți avea mai mulți autori de partea sa, cu cât putea să invoce mai multe mărturii de autoritate, de forță, de gravitate – și nu mărturii de adevăr –, cu atât avea mai bune șanse să iasă învingător. *Disputatio* este o formă de probă, de manifestare a cunoașterii, de autentificare a cunoașterii care urmează schema generală a probei. Cunoașterea medicală, și cu deosebire cunoașterea enciclopedică a Renașterii, precum cea a lui Pico de La Mirandolla, care se va ciocni de forma medievală a Universității, va fi tocmai o cunoaștere de genul anchetei. Să fi văzut, să fi citit textele, să știi ce a fost efectiv spus; să cunoști la fel de bine ceea ce a fost spus ca și natura în privința căreia ceva a fost spus; să verifici ceea ce autorii au spus prin constatarea naturii; să utilizezi autorii nu ca autorități, ci ca mărturie – toate acestea vor constitui una din marile revoluții în forma de transmitere a cunoașterii. Dispariția alchimiei și a disputei (*disputatio*) sau, mai mult, faptul că aceasta din urmă a fost izgonită de partea formelor universitare complet sclerozate și că n-a mai prezentat începând cu secolul al XVI-lea nici o actualitate, nici o eficacitate în formele de autentificare reală a cunoașterii, e unul dintre numeroasele semne ale conflictului dintre anchetă și probă și ale triumfului anchetei asupra probei la sfârșitul Evului Mediu.

În concluzie, am putea spune: ancheta nu este nicidecum un conținut, ci o formă de cunoaștere. Formă de cunoaștere situată în joncțiunea dintre un tip de putere și un anumit număr de conținuturi de cunoaștere. Cei care doresc să stabilească o relație între ceea ce este cunoscut și formele politice, sociale sau economice care servesc de context acestei cunoașteri obișnuiesc să stabilească această relație prin intermediul conștiinței sau al subiectului cunoașterii. Mi se pare că veritabila joncțiune între procesele economico-politice și conflictele cunoașterii ar putea

fi găsite în aceste forme care sunt în același timp modalități de exercitare a puterii și modalități de dobândire și de transmitere a cunoașterii. Ancheta este o formă politică, o formă de gestiune, de exercitare a puterii, care, prin intermediul instituției judiciare, a devenit, în cultura occidentală, o manieră de a autentifica adevărul, de a dobândi lucrurile care vor fi considerate ca adevărate și de a le transmite. Ancheta este o formă de cunoaștere-putere. Analiza acestor forme este cea care trebuie să ne conducă la analiza mai strictă a relațiilor între conflictele de cunoaștere și determinațiile economico-politice.

IV

În conferința precedentă, am căutat să arăt care au fost mecanismele și efectele etatizării justiției penale în Evul Mediu. Aș dori să ne situăm acum la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea, când se constituie ceea ce voi încerca să analizez în această conferință și în următoarea sub numele de „societatea disciplinară". Societatea contemporană, din rațiuni pe care le voi explica, merită numele de societate disciplinară. Aș dori să arăt care sunt formele practicilor penale ce caracterizează această societate; care sunt relațiile de putere subiacente acestor practici penale; care sunt formele de cunoaștere, tipurile de cunoștințe, tipurile de subiect al cunoașterii ce iau naștere, ce apar începând cu această societate disciplinară, care este societatea contemporană, și în spațiul ei.

Formarea societății disciplinare poate fi caracterizată prin apariția, la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea, a două fapte contradictorii sau, mai bine spus, a unui fapt care are două aspecte, două laturi aparent contradictorii: reforma, reorganizarea sistemului judiciar și a sistemului penal în diferite țări din Europa și din lume. Această transformare nu prezintă aceleași forme, aceeași amplitudine, aceeași cronologie de la o țară la alta.

În Anglia, de pildă, formele de justiție au rămas relativ stabile, în vreme ce conținutul legilor, ansamblul conduitelor reprehensibile penal s-a modificat profund. în secolul al XVIII-lea, existau în Anglia 315 conduite susceptibile să ducă pe cineva la știreang, la eșafod; 315 cazuri pedepsite cu moartea. Aceasta făcea din codul penal, din legea penală și sistemul penal englez din secolul al XVIII-

lea unul din cele mai sălbatice și mai sângeroase sisteme pe care le-a cunoscut istoria civilizațiilor. O asemenea situație a fost profund modificată la începutul secolului al XIX-lea, fără ca formele și instituțiile judiciare să se fi modificat în profunzime. În Franța, dimpotrivă, modificări foarte profunde în instituțiile judiciare au avut loc, fără să se fi modificat conținutul legii penale.

În ce constau aceste transformări ale sistemelor penale? Într-o reelaborare teoretică a legii penale, ce poate fi întâlnită la Beccaria, Bentham, Brissot și la legislatorii care sunt autorii primului și celui de-al doilea Cod penal francez al epocii revoluționare.

Principiul fundamental al sistemului teoretic al legii penale, definit de către acești autori, este următorul: crima, în sensul penal al termenului, sau, mai tehnic, infracțiunea, nu trebuie să mai aibă nici o relație cu greșeala morală sau religioasă. Greșeala este o infracțiune față de legea naturală, de legea religioasă, de legea morală. Crima, sau infracțiunea penală, este ruperea de legea civilă, stabilită explicit în interiorul unei societăți de către latura legislativă a puterii politice. Ca să existe infracțiune, trebuie să existe o putere politică, o lege, iar această lege trebuie să fi fost efectiv formulată. înainte ca legea să existe, nu poate să existe nici infracțiune. După acești teoreticieni, nu pot fi penalizate decât conduitele efectiv definite ca reprehensibile de către lege.

Un al doilea principiu este acela că, pentru a fi legi bune, aceste legi pozitive formulate de puterea politică în interiorul unei societăți nu trebuie să retranscrie în termeni pozitivi legea naturală, legea religioasă ori legea morală. O lege penală trebuie pur și simplu să reprezinte ceea ce este util pentru societate. Legea definește ca reprehensibil ceea ce este dăunător societății, definind astfel, în mod negativ, ceea ce îi este util.

Al treilea principiu se deduce natural din primele două: e nevoie de o definiție clară și simplă a crimei. Crima nu este ceva înrudit cu păcatul și cu greșeala; este ceva care provoacă un neajuns societății; este o pagubă socială, o tulburare, un deranjament pentru întreaga societate.

Există, prin urmare, și o nouă definiție a criminalului. Criminalul este cel care deteriorează, tulbură societatea. Criminalul este inamicul social. Găsim asta foarte limpede la toți acești teoreticieni, dar și la Rousseau, care afirmă despre criminal că este cel care a rupt pactul social. Criminalul este un inamic interior. Această idee a criminalului ca inamic interior, ca individ care, înăuntrul

societății, a rupt pactul care se stabilise teoretic, este o definiție nouă și capitală în istoria teoriei crimei și a penalității.

Dacă, prin urmare, crima este o pagubă socială, iar criminalul este inamicul societății, cum trebuie să-l trateze legea penală pe acest criminal sau cum trebuie să reacționeze la această crimă? Dacă crima este o tulburare pentru societate, dacă ea nu mai are nimic de-a face cu greșeala, cu legea naturală, divină, religioasă, este clar că legea penală nu poate prescrie o răzbunare, absolvirea de păcat. Legea penală trebuie doar să permită repararea tulburării provocate societății. Legea penală trebuie să fie făcută în așa fel încât paguba provocată de individ societății să fie eliminată; dacă asta nu e posibil, trebuie ca paguba să nu mai poată fi reîncepută de individul în cauză sau de către un altul. Legea penală trebuie să repare răul sau să împiedice ca rele asemănătoare să poată fi comise împotriva corpului social.

De aici decurg, pentru acești teoreticieni, patru tipuri posibile de pedepse. în primul rând, pedeapsa exprimată în afirmația: „Ați rupt pactul social, nu mai aparțineți corpului social, singur v-ați plasat în afara spațiului legalității; vă vom expulza din spațiul social în care funcționează această legalitate". Este ideea, întâlnită frecvent la acești autori – Beccaria, Bentham etc. – că, în fond, pedeapsa ideală ar fi pur și simplu expulzarea personalelor, exilarea sau deportarea lor. Pedeapsa e deci deportarea.

A doua posibilitate este un soi de excludere pe loc. Mecanismul său nu mai este cel al deportării materiale, al transferului în afara spațiului social, ci al izolării în interiorul spațiului moral, psihologic, public, constituit de către opinie. Este ideea pedepsirii la nivelul scandalului, al umilirii celui care a comis o infracțiune. Se face publică greșeala, persoana este arătată în public, se trezește în public o reacție de aversiune, de dispreț, de condamnare. Aceasta este pedeapsa. Beccaria și alții au inventat mecanisme pentru a provoca rușinea și umilirea.

A treia pedeapsă este repararea pagubei sociale: munca forțată. Ea constă în a forța persoanele la o activitate utilă statului sau societății, în așa fel încât paguba cauzată să fie compensată. Avem astfel o teorie a muncii forțate.

În fine, în al patrulea rând, pedeapsa constă în a face ca paguba să nu poată fi produsă din nou; în a face ca individul în chestiune sau alții să nu mai poată avea chef să cauzeze societății paguba care a fost cauzată anterior; în a-i face să simtă repulsie pentru crima pe care au comis-o. Pentru a obține acest rezultat, pedeapsa

ideală, care i se potrivește exact, este pedeapsa talionului. E ucis cel care a ucis, i se confiscă bunurile celui care a furat; cel care a comis un viol trebuie, pentru anumiți teoreticieni din secolul al XVIII-lea, să suporte ceva asemănător.

Iată deci un set întreg de pedepse: deportare, muncă forțată, rușine, scandal public și pedeapsa talionului. Proiecte prezentate efectiv nu numai de către teoreticieni puri precum Beccaria, ci și de legislatori precum Brissot și Le Peletier de Saint-Fargeau, care au participat la elaborarea primului Cod penal revoluționar. Lucrurile erau deja destul de avansate în organizarea penalității centrate pe infracțiunea penală și pe infracțiunea în raport cu o lege reprezentând utilitatea publică. Totul derivă de aici, chiar în cadrul pedepselor și al modului în care ele sunt aplicate.

Avem astfel aceste proiecte, aceste texte și chiar aceste decrete adoptate de către Adunări. Dar, dacă observăm ceea ce s-a petrecut realmente, felul în care a funcționat penalitatea la puțin timp după aceea, în jurul lui 1820, în momentul Restaurației în Franța și al Sfintei Alianțe în Europa, remarcăm că sistemul de pedepse adoptat de societățile industriale în curs de formare, în curs de dezvoltare, a fost complet diferit de ceea ce fusese proiectat cu câțiva ani înainte. Nu în sensul că practica a dezmințit teoria, ci că ea s-a deturnat foarte repede de la principiile teoretice pe care le găsim la Beccaria și la Bentham.

Să reluăm sistemul pedepselor. Deportarea a dispărut destul de devreme; munca forțată a fost în general o pedeapsă pur simbolică în funcția sa de reparație; mecanismele de scandal n-au putut fi niciodată puse în practică; pedeapsa talionului a dispărut și ea repede, fiind denunțată ca arhaică de către o societate suficient de dezvoltată.

Aceste proiecte precise de penalitate au fost înlocuite cu o pedeapsă destul de curioasă, despre care Beccaria vorbise puțin și pe care Brissot o menționa într-un mod marginal: este vorba de întemnițare, de închisoare.

Închisoarea nu aparține proiectului teoretic al reformei penalității din secolul al XVIII-lea. Ea apare la începutul secolului al XIX-lea ca o instituție de fapt, aproape lipsită de justificare teoretică.

Nu numai că închisoarea – pedeapsă care se va generaliza efectiv în secolul al XIX-lea – nu era prevăzută în programul secolului al XVIII-lea, dar, mai mult, legislația penală va suferi o inflexiune formidabilă în raport cu ceea ce fusese stabilit în teorie.

Într-adevăr, legislația penală, chiar de la începutul secolului al XIX-lea, și într-o manieră mai rapidă și mai accelerată de-a lungul întregului secol, se va deturna de la ceea ce putem numi utilitate socială; ea nu va mai căuta să urmărească ceea ce este socialmente util, ci, dimpotrivă, va căuta să se ajusteze individului. Putem să citâm ca exemplu marile reforme ale legislației penale în Franța și în alte țări europene între 1825 și 1850-1860, și care constau în organizarea a ceea ce numim circumstanțe atenuante: faptul că aplicarea riguroasă a legii, așa cum se găsește în Cod, poate fi modificată prin hotărârea judecătorului sau a juriului și în funcție de individul judecat. Principiul unei legi universale nereprezentând decât interesele sociale este considerabil falsificat de către utilizarea circumstanțelor atenuante, care vor avea o importanță din ce în ce mai mare. în plus, penalitatea care se dezvoltă în secolul al XIX-lea își propune din ce în ce mai puțin să definească în mod abstract și general ceea ce este dăunător societății, să îndepărteze indivizii care sunt dăunători societății și să-i împiedice s-o ia de la capăt. în secolul al XIX-lea, penalitatea are în vedere, de o manieră din ce în ce mai insistentă, mai puțin apărarea generală a societății, cât controlul și reforma psihologică și morală a atitudinilor și comportamentelor indivizilor. Este o formă de penalitate complet diferită de cea care fusese prevăzută în secolul al XVIII-lea, în măsura în care marele principiu al penalității era, pentru Beccaria, cel după care nu poate exista pedepsire fără o lege explicită și fără un comportament explicit violând această lege. Atâta vreme cât nu există lege și infracțiune explicită, nu poate să existe nici pedepsire. Acesta era principiul fundamental al lui Beccaria.

Întreaga penalitate din secolul al XIX-lea devine un control, nu atât asupra a ceea ce fac indivizii – este sau nu conform legii?, – cât asupra a ceea ce pot ei să facă, a ceea ce sunt ei în stare să facă și ce sunt predispuși să facă, a ceea ce e iminent să facă.

Astfel, marea noțiune a criminologiei și penalității, către sfârșitul secolului al XIX-lea, a fost scandaloasa noțiune, în termeni de teorie penală, de *periculozitate*. Noțiunea de *periculozitate* înseamnă că individul trebuie să fie considerat de către societate la nivelul virtualităților sale, și nu la nivelul actelor sale; nu la nivelul infracțiunilor efective față de o lege efectivă, ci *la nivelul virtualităților de comportament pe care le reprezintă*.

Ultimul punct capital pe care teoria penală îl pune în discuție cu și mai multă apăsare decât Beccaria este că, pentru a asigura controlul indivizilor – ceea ce nu mai este o reacție penală la ceea

ce au făcut, ci un control al comportamentului lor în chiar momentul în care acesta se schițează –, instituția penală nu se mai poate afla în întregime în mâinile unei puteri autonome, puterea judiciară.

Ajungem astfel la contestarea marii separații atribuite lui Montesquieu, sau cel puțin formulate de către el, între puterea judiciară, puterea executivă și puterea legislativă. Controlul indivizilor, acest soi de control penal punitiv al indivizilor la nivelul virtualităților lor, nu poate fi efectuat de către justiția însăși, ci de către o serie de alte puteri laterale, aflate în marginea justiției, precum poliția și o întreagă rețea de instituții de supraveghere și de corecție: poliția pentru supraveghere, instituțiile psihologice, psihiatrice, criminologice, medicale, pedagogice pentru corecție. în felul acesta, în secolul al XIX-lea, se dezvoltă în jurul instituției judiciare, și pentru a-i permite să asume funcția de control al indivizilor la nivelul *periculozității* lor, o serie uriașă de instituții care vor încadra indivizii de-a lungul întregii lor existențe: instituții pedagogice precum școala; psihologice sau psihiatrice, precum spitalul, azilul, poliția... Toată această rețea a unei puteri care nu este judiciară trebuie să îndeplinească una din funcțiile pe care justiția și le atribuie în acel moment: nu cea de a pedepsi infracțiunile indivizilor, ci de a le corecta virtualitățile.

Intrăm astfel în epoca pe care aș numi-o a ortopediei sociale. Este vorba de o formă de putere, de un tip de societate pe care o desemnez ca societate disciplinară în opoziție cu societățile propriu-zis penale pe care le cunoscuserăm înainte. Este epoca controlului social. Printre teoreticienii pe care i-am citat adineauri, există unul care, într-un anumit fel, a prevăzut și a prezentat un soi de schemă a acestei societății de supraveghere, a marii ortopedii sociale. Este vorba de Bentham. îmi cer scuze istoricilor filosofiei pentru această afirmație, dar cred că Bentham este mai important pentru societatea noastră decât Kant sau Hegel. Ar trebui să-i aducem omagii în fiecare din societățile noastre. El este cel care a programat, definit și descris în modul cel mai precis cu putință formele de putere în care trăim, și care a prezentat un minunat și celebru model al acestei societăți a ortopediei generalizate: faimosul *panoptic*[26]. O formă de arhitectură care permite un tip de putere a spiritului asupra spiritului; un soi de instituție care trebuie să

26. Jeremy Bentham, *Panoptique. Mémoire sur un nouveau principe pour construire des maisons d'inspection, et nommément des maisons de force*, Imprimerie nationale, Paris, 1791 (reeditat de Pierre Belfond, 1977).

fie valabil pentru școli, spitale, închisori, case de corecție, ospicii, uzine.

Panopticul este un edificiu în formă de inel, în mijlocul căruia se află o curte, cu un turn în mijloc. Inelul se împarte în mici celule care dau atât spre interior, cât și spre exterior. în fiecare din aceste mici celule, se află, în funcție de țelul instituției, un copil învățând să scrie, un muncitor lucrând, un prizonier corectându-se, un nebun actualizându-și nebunia. în turnul central se află un supraveghetor. Cum fiecare celulă dă deopotrivă spre interior și spre exterior, privirea supraveghetorului poate străbate întreaga celulă; nu există nici un punct de umbră și, prin urmare, tot ceea ce face individul este expus privirii unui supraveghetor care observă printre jaluzele, prin vizetele semiînchise, astfel încât poate să vadă totul, fără ca nimeni, în schimb, să-l poată vedea. Pentru Bentham, această mică și minunată șmecherie arhitectonică putea fi utilizată de către o serie de instituții. Panopticul este utopia unei societăți și a unui tip de putere care este, în fond, societatea pe care o cunoaștem astăzi, utopie care s-a realizat în mod efectiv. Acest tip de putere poate căpăta fără probleme numele de panoptism. Trăim într-o societate în care domnește panoptismul.

Panoptismul este o formă de putere care se întemeiază nu pe o anchetă, ci pe ceva cu totul diferit, pe care-l voi numi examen. Ancheta era o procedură prin care, în practica judiciară, se încerca să se afle ce s-a petrecut. Era vorba de a reactualiza un eveniment trecut prin mărturiile prezentate de persoane care, dintr-un motiv sau altul, prin cunoașterea lor sau prin faptul de a fi fost de față la eveniment, erau considerate susceptibile să știe.

Odată cu panopticul se va produce ceva cu totul diferit; nu mai există anchetă, ci supraveghere, examen. Nu mai este vorba de a reconstitui un eveniment, ci de ceva sau, mai degrabă, de cineva care trebuie supravegheat fără întrerupere și în totalitate. Supraveghere permanentă a indivizilor de către cineva care exercită o putere asupra lor – învățător, șef de atelier, medic, psihiatru, director de închisoare – și care, atâta vreme cât exercită puterea, are posibilitatea atât de a supraveghea, cât și de a constitui, în ce-i privește pe cei pe care-i supraveghează, o cunoaștere. O cunoaștere care are acum ca însușire nu să determine dacă s-a petrecut ceva sau nu, ci să determine dacă un individ se poartă sau nu cum trebuie, în conformitate sau nu cu regula, dacă progresează sau nu. Această nouă cunoaștere nu se mai organizează în jurul întrebărilor: „Ce s-a întâmplat? Cine a făcut asta?"; ea nu se mai ordonează în termeni

de prezență sau de absență, de existență sau de non-existență. Ea se ordonează în jurul normei, în termeni de ceea ce este normal sau nu, corect sau nu, de ceea ce trebuie să se facă sau nu.

Avem așadar, spre deosebire de marea cunoaștere a anchetei – organizată la mijlocul Evului Mediu prin confiscarea statală a justiției, care consta în a obține instrumentele de reactualizare a faptelor prin mărturie –, o nouă cunoaștere, complet diferită, o cunoaștere de supraveghere, de examinare, organizată în jurul normei prin controlul indivizilor de-a lungul întregii lor existențe. Aceasta este baza puterii, forma cunoașterii-putere care va da naștere nu marilor științe ale observării, precum în cazul anchetei, ci la ceea ce numim „științe umane": psihiatrie, psihologie, sociologie.

Aș dori acum să analizez cum s-a întâmplat asta. Cum s-a ajuns să avem, pe de o parte, o teorie penală determinată care programa limpede un anumit număr de lucruri și, pe de altă parte, o practică reală, socială, care a condus la rezultate total diferite.

Voi lua succesiv două exemple, care se află printre cele mai importante și hotărâtoare pentru acest proces: cel din Anglia și cel din Franța. Voi lăsa deoparte exemplul Statelor Unite, care este la fel de important. Aș dori să arăt felul în care în Franța, și mai ales în Anglia, au existat o serie de mecanisme de control; control al populației, control permanent al comportamentului indivizilor. Aceste mecanisme s-au format în mod obscur în timpul secolului al XVIII-lea pentru a răspunde unui anumit număr de nevoi și, căpătând din ce în mai multă importanță, s-au extins în cele din urmă la nivelul întregii societăți și s-au impus în practica penală. Această nouă teorie nu era capabilă să dea seama de aceste fenomene de supraveghere care s-au născut în totalitate în afara ei, nu era capabilă să le programeze. Am putea chiar să spunem că teoria penală din secolul al XVIII-lea ratifică o practică judiciară care s-a format în Evul Mediu: etatizarea justiției. Beccaria gândește în termenii unui justiții etatizate[27]. Deși a fost, într-un anumit sens, un mare reformator, el n-a văzut născându-se, alături și în afara justiției etatizate, procese de control care vor constitui veritabilul conținut al noii practici penale.

Care sunt mecanismele de control, de unde vin și la ce răspund ele? Să luăm exemplul Angliei. începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea s-au format, la nivele relativ joase ale ierarhiei

27. C. de Beccaria, *Dei Delitti e delle Pene*, Milano, 1764 (*Traité des délits et des peines*, trad. fr. Collin de Plancy, Paris, Flammarion, col. „Champs", 1979).

sociale, grupuri spontane de persoane care-și atribuiau, fără nici o delegare a vreunei puteri superioare, sarcina de a menține ordinea și de a crea, pentru ei înșiși, noi instrumente de asigurare a ordinii. Aceste grupuri erau numeroase și au proliferat de-a lungul întregului secol al XVIII-lea.

Urmând o ordine cronologică, au existat, în primul rând, comunitățile religioase dizidente ale anglicanismului – quakerii, metodiștii –, care se însărcinau să organizeze propria lor poliție. Astfel, printre metodiști, Wesley, bunăoară, vizita comunitățile metodiste, în vizită de inspecție, asemănător oarecum cu episcopii din Evul Mediu. Toate cazurile de dezordine: beție, adulter, refuz de a munci, îi erau prezentate. Societatea de prieteni de inspirație quaker funcționa într-un mod similar. Toate aceste societăți aveau dubla sarcină de supraveghere și de asistență. Ele își atribuiau sarcina de a-i asista pe cei care nu posedau mijloace de subzistență, pe cei care nu puteau munci pentru că erau bătrâni, infirmi sau bolnavi mintal. Dar, în timp ce-i asistau, își atribuiau posibilitatea și dreptul de a observa în ce condiții era acordată asistența: observau dacă individul care nu muncea era realmente bolnav, dacă sărăcia și mizeria lui nu se datorau delăsării, beției, viciilor. Era vorba de grupuri de supraveghere spontană, cu o origine, o funcționare și o ideologie profund religioase.

Au existat, în al doilea rând, alături de comunitățile propriu-zis religioase, societăți care erau înrudite cu acestea, deși păstrând o anumită distanță, o anumită îndepărtare. De pildă, la sfârșitul secolului al XVII-lea, în 1692, în Anglia, s-a fondat o societate care se numea, într-un mod destul de caracteristic, Societatea pentru reformarea manierelor (a comportamentului, a conduitei). Este vorba de o societate foarte importantă care avea, în epoca lui William al III-lea, o sută de filiale în Anglia și zece în Irlanda, și asta numai în orașul Dublin. Această societate, care a dispărut în secolul al XVIII-lea și a reapărut, sub influența lui Wesley, în a doua jumătate a secolului, își propunea să reformeze manierele: să convingă oamenii să respecte duminica (în mare parte, acțiunii acestor mari societăți îi datorăm acea *exciting* duminică engleză), să împiedice jocul, beția, să reprime prostituția, adulterul, înjurăturile, blasfemia, tot ceea ce putea să dovedească dispreț față de Dumnezeu. Era vorba, așa cum spune Wesley în jurămintele sale, de a-i împiedica pe cei din clasele inferioare și mizerabile să profite de tinerii fără experiență și să le extorcheze banii.

Către sfârșitul secolului al XVIII-lea, această societate a fost depășită în importanță de o alta, inspirată de către un episcop și câțiva aristocrați de la Curte, numită Societatea proclamației, pentru că a obținut de la rege o proclamație pentru încurajarea evlaviei și virtuții. în 1802, această societate se transformă și capătă titlul caracteristic de Societate pentru înlăturarea viciului, obiectivul său fiind să impună respectarea duminicii, să împiedice circulația cărților licențioase și obscene, să intenteze acțiuni în justiție împotriva relei literaturi și să oblige la închiderea caselor de jocuri și de prostituție. Această societate, deși cu o funcționare esențialmente morală, apropiată de grupurile religioase, era deja, totuși, puțin laicizată.

În al treilea rând, întâlnim în secolul al XVIII-lea, în Anglia, și alte grupuri mai interesante și mai neliniștitoare: grupuri de autoapărare cu caracter paramilitar. Ele au apărut ca răspuns la primele mari agitații sociale, încă nu proletare, la marile mișcări politice, sociale, având încă o accentuată conotație religioasă, de la sfârșitul secolului, îndeosebi la cele ale partizanilor lordului Gordon. Ca răspuns la aceste mari agitații populare, mediile cele mai avute, aristocrația, burghezia, se organizează în grupuri de autoapărare. Astfel, se organizează spontan o serie de asociații – Infanteria militară din Londra, Compania de artilerie – fără sprijinul sau cu sprijinul lateral al puterii. Ele au ca funcție să impună domnia ordinii politice, penale, sau pur și simplu ordinea, într-un cartier, într-un oraș, într-o regiune sau un comitat.

Ultima categorie, societățile propriu-zis economice. Marile companii, marile societăți comerciale se organizează în societăți de poliție, de poliție privată, pentru a-și apăra patrimoniul, stocurile, mărfurile, vapoarele ancorate în portul Londrei, împotriva răsculaților, a banditismului, a jafurilor cotidiene, a hoților mărunți. Aceste poliții patrulau în cartierele din Londra sau în marile orașe ca Liverpool, cu organizări private.

Aceste societăți răspundeau unei nevoi demografice sau sociale, urbanizării, marii deplasări de populații de la sate către orașe; ele răspundeau, de asemenea, și vom reveni asupra acestui subiect, unei transformări economice importante, unei noi forme de acumulare a bogăției, în măsura în care, atunci când bogăția începe să se acumuleze sub formă de stocuri, de mărfuri înmagazinate, de mașini, devine necesar să-și păzească, să-și supravegheze și să-și garanteze securitatea; ea răspundea, în fine, unei noi situații politice, noilor forme de revoltă populară care, având o origine

esențialmente țărănească în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, devin acum mari revolte urbane populare și, ulterior, proletare.

Este interesant de observat evoluția acestor asociații spontane în Anglia secolului al XVIII-lea. Există o triplă deplasare de-a lungul acestei întregii istorii.

Să luăm în considerare prima deplasare. La început, asemenea grupuri erau aproape populare, provenind din mica burghezie. Quakerii și metodiștii de la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, care se organizau pentru a încerca să înlăture viciile, să reformeze manierele, erau mici-burghezi care se grupau în intenția evidentă de a face să domnească ordinea între ei și în jurul lor. Dar această voință de a face să domnească ordinea era, în fond, o modalitate de a scăpa puterii politice, căci aceasta deținea un instrument formidabil, terifiant și sângeros: legislația sa penală. Vreme de mai mult de trei sute de ani, într-adevăr, puteai fi spânzurat. Asta însemna că era foarte ușor pentru putere, pentru aristocrație, pentru cei care dețineau aparatul judiciar, să exercite presiuni teribile asupra păturilor populare. Se înțelege de ce grupurile religioase dizidente aveau interesul să încerce să scape acestei puteri judiciare, atât de sângeroase și de amenințătoare.

Pentru a scăpa acestei puteri judiciare, indivizii se organizau în societăți de reformare morală, interziceau beția, prostituția, furtul, tot ceea ce permitea puterii să atace grupul, să-l distrugă, să se servească de un pretext oarecare pentru a trimite la eșafod. Este vorba, așadar, mai degrabă de grupuri de autoapărare împotriva legii, decât de grupuri de supraveghere efectivă. Această consolidare a penalității autonome era o modalitate de a scăpa penalității statale.

Însă, în cursul secolului al XVIII-lea, aceste grupuri își vor schimba inserția socială și vor abandona din ce în ce mai mult recrutarea populară și mic-burgheză. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, aristocrația, episcopii și persoanele cele mai bogate vor fi cei care vor anima aceste grupuri de autoapărare morală, aceste ligi pentru înlăturarea viciilor.

Avem astfel o deplasare socială care indică în mod foarte clar felul în care această întreprindere de reformare morală încetează să fie o autoapărare penală pentru a deveni, dimpotrivă, o întărire a puterii autorității penale însăși. Alături de redutabilul instrument penal pe care-l posedă, puterea își va atribui aceste instrumente de presiune, de control. Este vorba, într-un anumit fel, de un mecanism de etatizare a grupurilor de control.

A doua deplasare s-a petrecut în felul următor: în vreme ce, în primul grup, era vorba de a face să domnească o ordine morală diferită de lege, care permitea indivizilor să scape legii, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, aceste grupuri – controlate acum și animate de aristocrați și de persoanele bogate – au drept scop esențial să obțină de la puterea politică noi legi care vor ratifica un asemenea efort moral. Avem astfel o deplasare de la moralitate la penalitate.

În al treilea rând, se poate spune că, de-acum, acest control moral va fi exercitat de către clasele superioare, de către deținătorii puterii, de către puterea însăși asupra straturilor inferioare, mai sărace, asupra straturilor populare. El devine astfel un instrument de putere al claselor bogate asupra celor sărace, al claselor care exploatează asupra celor exploatate, ceea ce conferă o nouă polaritate politică și socială acestor instanțe de control. Voi cita un exemplu, datând din 1804, de la sfârșitul acestei evoluții pe care încerc s-o schițez, scris de un episcop numit Watson, care predica în fața Societății pentru înlăturarea viciului: „Legile sunt bune, dar, din nefericire, ele sunt încălcate de clasele inferioare. Clasele superioare, cu siguranță, nu le iau prea mult în considerare. Dar acest fapt n-ar avea importanță dacă clasele superioare n-ar servi de exemplu claselor inferioare"[28]. Cum nu se poate mai clar: legile sunt bune, bune pentru săraci; din nefericire, săracii scapă legilor, ceea ce este cu adevărat detestabil. Bogații scapă și ei legilor, totuși asta nu are nici o importanță, căci legile n-au fost făcute pentru ei. Cu toate acestea, consecința este că săracii urmează exemplul bogaților pentru a nu respecta legile. De aici ajunge episcopul Watson să spună bogaților: „Vă cer să respectați aceste legi care n-au fost făcute pentru voi, căci astfel va exista cel puțin posibilitatea de a controla și de a supraveghea clasele sărace".

În această etatizare progresivă, în această deplasare a instanțelor de control din mâinile micii burghezii încercând să scape puterii în cele ale grupului social care deține efectiv puterea, în toată această evoluție, putem să observăm cum se introduce și se răspândește, într-un sistem penal etatizat – care ignora prin definiție morala și pretindea că taie legăturile cu moralitatea și cu religia –, o

28. R. Watson, episcop de Llandaff, *A Sermon Preached Before the Society for the Suppression of Vice, in the Parish Church of St George* (3 mai 1804), Printed for the Society for the Suppression of Vice, Londra, 1804. Societatea pentru înlăturarea viciului și învățătura religiei succedă în 1802 Societății pentru proclamația împotriva viciului și imoralității, fondată în 1787 pentru a susține proclamația lui George al III-lea.

moralitate de origine religioasă. Ideologia religioasă, apărută și întreținută în micile grupuri de quakeri și metodiști în Anglia, la sfârșitul secolului al XVII-lea, ajunge acum să atingă celălalt pol, cealaltă extremitate a ierarhiei sociale, de partea puterii, ca instrument al unui control exercitat de sus în jos. Autoapărare în secolul al XVII-lea; instrument de putere la începutul secolului al XIX-lea. Acesta este mecanismul procesului pe care-l putem observa în Anglia.

În Franța, s-a petrecut un proces destul de diferit. Asta se explică prin faptul că Franța, o țară cu monarhie absolută, poseda un puternic aparat de stat, pe care Anglia secolului al XVIII-lea nu-l mai poseda, în măsura în care fusese parțial zguduit de revoluția burgheză din secolul al XVII-lea. Anglia se eliberase de această monarhie absolută, arzând acea etapă în care Franța a rămas vreme de o sută cincizeci de ani.

Acest puternic aparat de stat monarhic în Franța se sprijinea pe un dublu instrument: un instrument judiciar clasic – parlamente, curți – și un instrument parajudiciar, poliția, a cărei inventare este privilegiul Franței. O poliție care cuprindea intendenții, corpul de poliție călare, locotenenții de poliție; care era înzestrată cu instrumente arhitecturale precum Bastilia, Bicêtre, marile închisori; care poseda de asemenea aspectele sale instituționale, precum ciudatele *mandate regale de arestare* [*lettres de cachet*][29].

Mandatul regal nu era o lege sau un decret, ci un ordin al regelui care privea o persoană, în mod individual, obligând-o să facă ceva. Ea putea fi chiar obligată să se căsătorească printr-un mandat regal. în cele mai multe cazuri, totuși, el era un instrument de pedepsire.

Un om putea fi exilat printr-un mandat regal, putea fi privat de anumite funcții, putea fi întemnițat. El era unul din marile instrumente de putere ale monarhiei absolute. Mandatele regale au fost îndelung studiate în Franța și a devenit o obișnuință să fie clasate drept ceva redutabil, instrument al arbitrarului regal abătându-se asupra cuiva ca un trăsnet, putând să-l întemnițeze pe veci. Trebuie să fim mai prudenți și să spunem că mandatele regale n-au funcționat numai în acest fel. Așa cum am văzut că societățile de moralitate erau o modalitate de a scăpa dreptului, tot așa putem

29. Vezi *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille* (prezentate de A. Farge și M. Foucault), Paris, Galllimard-Julliard, col. „Archives", nr. 91, 1982.

să observăm, în privința mandatelor regale, un joc destul de ciudat.

Examinând mandatele regale trimise în număr destul de mare de către rege, putem remarca faptul că, în majoritatea cazurilor, nu el era cel care lua decizia de a le trimite. O făcea în anumite cazuri, pentru afacerile de stat. Dar majoritatea acestor scrisori – zeci de mii de mandate regale au fost trimise de către monarhie – erau în realitate solicitate de către diverși indivizi: soți înșelați de soțiile lor, tați de familie nemulțumiți de copiii lor, familii care voiau să se debaraseze de un individ, comunități religioase tulburate de anumite persoane, comune nemulțumite de preotul lor. Toți acești indivizi sau aceste mici grupuri cereau intendentului regelui un mandat regal; acesta făcea o anchetă pentru a ști dacă cererea era justificată. Atunci când era cazul, el scria ministrului regelui despre chestiune, cerându-i să trimită un mandat regal permițându-i cuiva să ceară arestarea nevestei care-l înșela, a fiului risipitor, a fiicei care se prostitua sau a preotului satului care nu dădea dovadă de bună purtare. Astfel încât mandatul regal se înfățișa – sub aspectul său de instrument teribil al arbitrarului regal – ca fiind investit cu un soi de contraputere, putere care venea de jos și care permitea unor grupuri, unor comunități, familii sau indivizi să exercite o putere asupra cuiva. Erau instrumente de control, într-un anumit fel spontane, de control de jos în sus pe care societatea, comunitatea îl exercita asupra sieși. Mandatul regal consta deci într-o modalitate de a regla moralitatea cotidiană a vieții sociale, un instrument pentru grup sau pentru grupuri – familiale, religioase, parohiale, regionale, locale – de a-și asigura propriul control polițienesc și propria lor ordine. Cercetând conduitele care suscitau cererea de mandat regal și care erau sancționate de acesta, putem distinge trei categorii.

În primul rând, categoria a ceea ce s-ar putea numi conduitele de imoralitate: dezmăț, adulter, sodomie, beție. Asemenea conduite provocau din partea familiilor și a comunităților o cerere de mandat regal care era numaidecât acceptată. Avem așadar aici represiunea morală.

În al doilea rând, există mandatele regale trimise pentru a sancționa conduite religioase considerate periculoase și dizidente. în felul acesta erau arestați vrăjitorii care, de multă vreme, nu mai mureau pe rug.

În al treilea rând, este interesant să remarcăm faptul că în secolul al XVIII-lea mandatele regale au fost destul de utilizate în ca-

zuri de conflicte de muncă. Atunci când angajatorii, patroni sau stăpâni, nu erau mulțumiți de ucenicii sau de muncitorii lor în corporații, puteau să scape de ei expulzându-i sau, în cazuri mai rare, solicitând un mandat regal.

Prima grevă din istoria Franței care poate fi caracterizată astfel este cea a ceasornicarilor, din 1724. Patronii ceasornicari au reacționat împotriva ei localizându-i pe cei pe care-i considerau lideri și au scris pe urmă regelui cerând un mandat regal, care a fost trimis deîndată. După o vreme, ministrul regelui a vrut să anuleze mandatul regal și să elibereze muncitorii greviști. Atunci însă corporația ceasornicarilor însăși a fost cea care a cerut regelui să nu-i elibereze pe muncitori și să mențină mandatul.

Vedem așadar felul în care controalele sociale, relative aici nu la moralitate sau la religie, ci la problemele de muncă, se exercită de jos în sus prin intermediul sistemului de mandate regale asupra populației muncitorești pe cale să apară.

În cazul în care mandatul regal era punitiv, el avea ca rezultat întemnițarea individului. Este interesant de remarcat că închisoarea nu era o pedeapsă legală în sistemul penal din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea. Juriștii sunt perfect clari în această privință. Ei afirmă că, atunci când regele pedepsește pe cineva, pedeapsa va fi condamnarea la moarte, la arderea pe rug, la sfârtecarea în bucăți, la însemnarea cu fierul roșu, la exilare, la plata unei amenzi. închisoarea nu era o pedeapsă.

Închisoarea, care va deveni marea pedeapsă a secolului al XIX-lea, își are originea tocmai în această practică parajudiciară a mandatului regal, de utilizare a puterii regale prin controlul spontan al grupurilor. Atunci când mandatul era trimis împotriva cuiva, acesta nu era nici spânzurat, nici însemnat și nu trebuia nici să plătească o amendă. El era aruncat în închisoare și trebuia să zacă acolo pentru o perioadă nefixată dinainte. Mandatul regal spunea arareori că o persoană trebuia să rămână în închisoare pentru șase luni sau un an, de pildă. în general, ea determina faptul că acea persoană trebuia să rămână deținută până la un nou mandat, iar noul mandat nu intervenea decât atunci când persoana care cerusе mandatul afirma că individul închis s-a îndreptat. Această idee de a întemnița pentru a îndrepta, de a păstra persoana prizonieră până ce se îndreaptă, această idee paradoxală, bizară, fără nici un fundament sau justificare la nivelul comportamentului uman, își are originea tocmai în această practică.

Se ivește astfel ideea unei penalități care are drept funcție nu să fie un răspuns la o infracțiune, ci să corecteze indivizii la nivelul comportamentelor lor, al atitudinilor lor, al dispozițiilor lor, al pericolului pe care-l reprezintă, la nivelul virtualităților lor posibile. Această formă de penalitate aplicată la virtualitățile indivizilor, de penalitate care caută să-i corecteze prin recluziune și prin internare nu aparține, la drept vorbind, universului dreptului, nu se naște din teoria juridică a crimei, nu derivă de la marii reformatori precum Beccaria. Această idee a unei penalități care caută să corecteze este o idee polițistă (*policière*), născută alături de justiție, în afara justiției, într-o practică a controalelor sociale sau într-un sistem de schimburi între cererea grupului și exercițiul puterii.

Aș dori acum, după aceste două analize, să trag câteva concluzii provizorii pe care voi încerca să le utilizez în ultima conferință.

Datele problemei sunt următoarele: în ce fel a fost dereglat și ocupat ansamblul teoretic al reflecțiilor despre dreptul penal (care ar fi trebuit să conducă la anumite dispoziții), de o practică penală total diferită, care și-a găsit propria elaborare teoretică în secolul al XIX-lea, atunci când teoria pedepsei, a criminologiei a fost reluată? în ce fel a putut fi marea lecție a lui Beccaria uitată, îndepărtată și în cele din urmă sufocată de o practică a penalității total diferită, fondată pe indivizi, pe comportamentele lor și pe virtualitățile lor, cu funcția de a le corecta?

Mi se pare că originea acestora se găsește într-o practică extrapenală. în Anglia, grupurile însele sunt cele care, pentru a scăpa dreptului penal, și-au atribuit instrumente de control care au fost confiscate în cele din urmă de puterea centrală. în Franța, unde structura puterii politice era diferită, instrumentele statale stabilite în secolul al XVII-lea de către puterea regală pentru a controla aristocrația, burghezia și răsculații au fost reutilizate de jos în sus de către grupurile sociale.

Se pune atunci întrebarea de a ști care a fost motivația acestei mișcări, a acestor grupuri de control, de a ști la ce au răspuns ele. Am văzut căror nevoi originare le răspundeau; dar de ce au avut ele acest destin, de ce au suferit o asemenea deplasare, de ce puterea sau cei care o dețineau au reluat aceste mecanisme de control situate la nivelul cel mai de jos al populației?

Pentru a răspunde, trebuie să luăm în considerare un fenomen important: noua formă asumată de către producție. Ceea ce se află la originea procesului pe care am căutat să-l analizez este noua formă materială a bogăției. La drept vorbind, ceea ce apare

în Anglia la sfârșitul secolului al XVIII-lea, mult mai mult decât în Franța, de altfel, este faptul că averea, bogăția se investește din ce în ce mai mult în interiorul unui capital care nu mai este pur și simplu monetar. Bogăția din secolele al XVI-lea și al XVII-lea era constituită esențialmente din posesia pământurilor, din monede sau eventual din scrisori de schimb pe care indivizii le puteau schimba între ei. în secolul al XVIII-lea apare o formă de bogăție care se investește acum în interiorul unui nou tip de materialitate, care nu mai este monetar: care este investită în mărfuri, în stocuri, în mașini, ateliere, materii prime, mărfuri ce trebuie expediate. Iar nașterea capitalismului, sau transformarea și accelerarea instalării capitalismului, se va traduce în acest nou mod de investire materială a averii. însă această avere constituită din stocuri, din materii prime, din obiecte importate, din mașini și ateliere este nemijlocit expusă prădării. Toată acea populație de oameni săraci, de șomeri, de persoane care caută de lucru are acum un contact direct, fizic, cu averea, cu bogăția. Furtul de nave, jefuirea magazinelor și stocurilor, prădarea în ateliere au devenit obișnuințe la sfârșitul secolului al XVIII-lea în Anglia. Și marea problemă a puterii în Anglia în această epocă este tocmai instaurarea unor mecanisme de control care să permită protejarea acestei noi forme materiale a bogăției. înțelegem așadar de ce creatorul poliției în Anglia, Colquhoun, era cineva care la început a fost comerciant, apoi însărcinat de către o companie de navigație să organizeze un sistem de supraveghere a mărfurilor înmagazinate în docurile din Londra. Poliția din Londra s-a născut din nevoia de a proteja docurile, depozitele, magazinele, stocurile. Este primul motiv, mult mai puternic în Anglia decât în Franța, pentru apariția necesității absolute a acestui control. Cu alte cuvinte, este motivul pentru care acest control, cu o funcționare de bază aproape populară, a fost reluat la vârf la un moment determinat.

Al doilea motiv este că atât în Franța, cât și în Anglia, proprietatea pământurilor își va schimba și ea forma, cu înmulțirea micilor proprietăți, cu împărțirea și delimitarea proprietăților. Faptul că începând de acum nu mai există mari spații pustii sau aproape necultivate, nici pământuri comune pe care poate să trăiască oricine, va diviza proprietatea, o va fragmenta, o va închide în ea însăși și va expune fiecare proprietar jefuirii.

Și, îndeosebi printre francezi, va exista această nesfârșită idee fixă a jafului țărănesc, a jefuirii pământului, a acelor vagabonzi și muncitori agricoli aflați frecvent în șomaj, în mizerie, trăind

cum pot, furând cai, fructe, legume. Una din marile probleme ale Revoluției franceze a fost aceea de a face să dispară acest tip de hoție țărănească. Marile revolte politice din a doua parte a Revoluției franceze în Vendée și în Provence au fost într-un anumit fel rezultatul politic al suferinței micilor țărani, a muncitorilor agricoli care nu mai găseau, în acest nou sistem de diviziune a proprietății, mijloacele de existență pe care le aveau sub regimul marilor proprietăți agricole.

Prin urmare, această nouă distribuție spațială și socială a bogăției industriale a fost cea care a făcut necesare noi controale sociale la sfârșitul secolului al XVIII-lea.

Aceste noi sisteme de control social stabilite acum de către putere, de către clasa industrială, de către clasa proprietarilor au fost preluate tocmai din controalele de origine populară sau semipopulară, cărora le-a oferit o versiune autoritară și statală.

Aici se află, în opinia mea, originea societății disciplinare. Voi încerca să explic în următoarea conferință felul în care această mișcare – căreia doar i-am schițat apariția în secolul al XVIII-lea – a fost instituționalizată și a devenit o formă de relație politică internă a societății în secolul al XIX-lea.

V

În conferința anterioară, am încercat să definesc ceea ce am numit panoptism. Panoptismul este una din trăsăturile caracteristice ale societății noastre. Este un tip de putere care se exercită asupra indivizilor sub formă de supraveghere individuală și continuă, sub formă de control, de pedepsire și de recompensă, și sub formă de corecție, adică de formare și de transformare a indivizilor în funcție de anumite norme. Acest triplu aspect al panoptismului – supraveghere, control și corecție – pare a fi o dimensiune fundamentală și caracteristică a relațiilor de putere care există în societatea noastră.

Într-o societate precum societatea feudală, nu găsim nimic asemănător panoptismului. Asta nu înseamnă că, într-o societate de tip feudal sau în societățile europene din secolul al XVII-lea, n-au existat instanțe de control social, de pedepsire și de recompensă. Cu toate acestea, modul în care acestea se distribuiau era complet diferit de modul în care s-au instaurat ele la sfârșitul secolului al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea. Trăim astăzi într-o

societate programată în fond de Bentham, societate panoptică, societate în care domnește panoptismul.

Voi încerca să arăt în această conferință că apariția panoptismului comportă un soi de paradox. Chiar în momentul în care apare sau, mai precis, în anii care au precedat apariția sa, vedem formându-se o anumită teorie a dreptului penal, a penalității, a pedepsirii, al cărei reprezentant cel mai important este Beccaria, și care se întemeiază în chip esențial pe un legalism strict. Această teorie a pedepsirii subordonează faptul de a pedepsi, posibilitatea de a pedepsi, existenței unei legi explicite, constatării explicite a unei infracțiuni la această lege și, în cele din urmă, unei pedepsiri care ar avea ca funcție să repare sau să prevină, în măsura posibilului, dauna pe care infracțiunea o provoacă societății. Această teorie legalistă, teorie propriu-zis socială, aproape colectivistă, se opune totalmente panoptismului. în panoptism, supravegherea indivizilor se exercită nu la nivelul a aceea ce ai făcut, ci la nivelul a ceea ce poți face. Cu el, supravegherea tinde din ce în ce mai mult să individualizeze autorul actului, încetând să trateze natura juridică și calificarea penală a actului însuși. Panoptismul se opune, așadar, teoriei legaliste care se formase în anii precedenți.

În fapt, ceea ce este important de observat și care constituie un aspect istoric esențial, este că această teorie legalistă a fost dublată într-un prim moment – și, ulterior, disimulată și complet eclipsată – de către panoptism, care se formase în marginea sa ori alături de ea. Asistăm la nașterea panoptismului, care se formează și care este pus în mișcare de către o forță de deplasare, începând cu secolul al XVII-lea și până în secolul al XIX-lea, pe toată întinderea spațiului social; această reluare de către puterea centrală a mecanismelor populare de control caracterizează evoluția din secolul al XVII-lea și explică felul în care debutează, în zorii secolului al XIX-lea, era panoptismului, care va invada toată practica și, până la un anumit punct, toată teoria dreptului penal.

Pentru a justifica tezele pe care le voi prezenta, aș dori să mă refer la anumite autorități. Oamenii de la începutul secolului al XIX-lea, sau cel puțin unii dintre ei, n-au ignorat apariția a ceea ce am numit, un pic arbitrar, dar în orice caz sub formă de omagiu lui Bentham, panoptism. La drept vorbind, mai multe persoane au reflectat și au fost intrigate de ceea ce era pe cale să se întâmple în epoca lor, de organizarea penalității sau a moralei statale. Există un autor, foarte important în epocă, profesor la Universitatea din Berlin și coleg cu Hegel, care a scris și publicat, în 1830, un mare

tratat, în mai multe volume intitulat *Conferințe despre închisori*[30].' Acest om, numit Julius, pe care vă recomand să-l citiți, și care a făcut vreme de mai mulți ani un curs despre închisori la Berlin, este un personaj extraordinar având în anumite momente un suflu aproape hegelian.

În *Conferințele* sale, există un pasaj care spune: „Arhitecții moderni sunt în curs să descopere o formă care nu era cunoscută înainte. Odinioară, spune el referindu-se la civilizația greacă, marea preocupare a arhitecților era să rezolve problema de a ști cum să se facă accesibil spectacolul unui eveniment, al unui gest, al unui singur individ, pentru un număr cât mai mare de persoane. Este cazul, spune Julius, al sacrificiului religios, eveniment unic la care trebuie să participe cel mai mare număr de persoane cu putință; este, de asemenea, cazul teatrului care derivă, de altfel, din sacrificiu, al jocurilor de circ, al oratorilor și al discursurilor. însă, mai spune el, această problemă, prezentă în societatea greacă în măsura în care era o comunitate ce participa la evenimentele tari care-i formau unitatea – sacrificii religioase, teatru sau discursuri politice –, a continuat să domine civilizația occidentală până în epoca modernă. Problema bisericilor este încă exact aceeași. Toți trebuie să fie prezenți sau toți trebuie să servească de asistență în cazul sacrificiului de la slujbă sau al cuvântului preotului. Astăzi, continuă Julius, problema fundamentală a arhitecturii moderne este tocmai inversă. Se încearcă să se facă astfel încât cel mai mare număr de persoane să fie oferit ca spectacol unui singur individ însărcinat să-i supravegheze"[31].

Scriind acestea, Julius se gândea la panopticul lui Bentham și, într-un mod mai general, la arhitectura închisorilor, iar, până la un anumit punct, a spitalelor, a școlilor. El se referea la problema unei arhitecturi nu a spectacolului, precum în Grecia, ci a unei arhitecturi a supravegherii, care permite unei singure priviri să parcurgă cel mai mare număr de chipuri, de corpuri, de atitudini, cel mai mare număr de celule cu putință. „Dar, spune Julius, apariția acestei probleme arhitecturale este corelativă cu dispariția unei societăți care trăia sub forma unei comunități spirituale și religioase și cu apariția unei societăți statale. Statul se înfățișează ca o anumită dispunere spațială și socială a indivizilor, în care toți sunt

30. N.H. Julius, *Vorlesungen über die Gefängnisskunde*, Stuhr, Berlin, 1828 (*Leçons sur les prisons, présentées en forme de cours au public de Berlin en l'année 1827*, trad. fr. Lagarmitte, F.G. Levrault, Paris, 1831).

31. *Leçons sur les prisons*, vol. I, p. 384-386.

supuși unei singure supravegheri". încheindu-și expunerea despre cele două tipuri de arhitectură, Julius afirmă că „nu este vorba de o simplă problemă de arhitectură și [că] această diferență este capitală în istoria spiritului uman"[32].

Julius n-a fost singurul în vremea lui care și-a dat seama de acest fenomen de inversiune a spectacolului în supraveghere sau de naștere a unei societăți a panoptismului. în numeroase texte, găsim analize de același tip. Nu voi cita decât unul din aceste texte, scris de Treilhard, consilier de stat, jurist al Imperiului, și care este prezentarea Codului de instrucție criminală din 1808. în acest text, Treihard afirmă: „Codul de instrucție criminală pe care vi-l prezint constituie o veritabilă noutate nu numai în istoria justiției, a practicii judiciare, ci și în cea a societăților omenești. Odată cu el, conferim procurorului, care reprezintă puterea statală sau puterea socială în fața acuzaților, un rol complet nou"[33]. Și Treilhard utilizează o metaforă: procurorul nu trebuie să aibă ca unică funcție cea de a urmări indivizii care au comis infracțiuni; funcția sa principală și primă trebuie să fie supravegherea indivizilor înainte chiar ca infracțiunea să fie comisă. Procurorul nu este doar agentul legii care acționează atunci când aceasta este violată; procurorul este înainte de toate o privire, un ochi mereu deschis către populație. Ochiul procurorului trebuie să transmită informațiile ochiului procurorului general, care, la rândul său, le transmite marelui ochi al supravegherii, care era, în epocă, ministrul Poliției. Aceasta din urmă transmite informațiile ochiului celui care se află în punctul cel mai înalt al societății: împăratul este ochiul universal întors către societate în toată întinderea ei. Ochiul asistat de o serie întreagă de priviri, dispuse în formă de piramidă pornind de la ochiul imperial, și care supraveghează întreaga societate. Pentru Treilhard, pentru legiștii Imperiului, pentru cei care au fondat dreptul penal francez – care a avut, din nefericire, o mare influență în toată lumea –, această imensă piramidă de priviri constituia noua formă de justiție.

Nu voi analiza aici toate instituțiile în care sunt actualizate aceste caracteristici ale panoptismului, proprii societății moderne, industriale, capitaliste. Aș dori pur și simplu să surprind acest panoptism, această supraveghere la bază, acolo unde apare poate cel mai puțin clar, unde este cel mai departe de centrul deciziei, de

32. *Ibidem*, p. 384.

33. J.-B. Treilhard, *Exposé des motifs des lois composant le Code d'instruction criminelle*, Paris, Hacquart, 1808, p. 2.

puterea statului; să arăt felul în care panoptismul există, la nivelul cel mai simplu și în funcționarea cotidiană a instituțiilor care încadrează viața și corpurile indivizilor; panoptismul, așadar, la nivelul existenței individuale.

În ce consta și mai ales la ce servea panoptismul? Vă propun o ghicitoare. Voi prezenta regulamentul unei instituții care a existat realmente în anii 1840-1845 în Franța, deci la începutul perioadei pe care o analizez. Voi da regulamentul fără să spun dacă este o uzină, o închisoare, un spital psihiatric, o mănăstire, o școală, o cazarmă; trebuie să ghiciți despre ce instituție este vorba. Era o instituție în care se aflau patru sute de persoane, care nu erau căsătorite și care trebuiau să se trezească în fiecare dimineață la ora 5. La ora 5.50, trebuiau să-și fi făcut toaleta, patul și să-și fi băut cafeaua; la ora 6 începea munca obligatorie, care se termina la 8.15 seara, cu o oră de pauză pentru masa de prânz; la ora 8.15, cina, rugăciunea colectivă; retragerea în dormitoare se făcea la ora 9 fix. Duminica era o zi specială: articolul 5 din regulamentul acestei instituții spunea: „Vrem să păstrăm spiritul pe care trebuie să-l aibă duminica, adică s-o dedicăm împlinirii datoriei religioase și repausului. Cu toate acestea, pentru că plictiseala nu întârzia să facă duminica și mai obositoare decât celelalte zile ale săptămânii, vor trebui să fie făcute diverse exerciții astfel încât această zi să treacă într-o manieră creștină și veselă". Dimineața: exercițiu religios, apoi, exerciții de citire și de scriere și, în final, recreație în ultimele ore ale dimineții; după-amiaza: catehismul, vecernia și plimbarea de la ora 4, dacă nu e frig. în cazul în care e frig, citire în comun. Exercițiile religioase și slujba nu aveau loc în biserica din apropiere, deoarece asta permitea pensionarilor din această instituție să intre în contact cu lumea exterioară; astfel, pentru ca biserica însăși să nu fie locul sau pretextul unui contact cu lumea exterioară, serviciile religioase aveau loc într-o capelă construită în interiorul instituției. „Biserica parohială, mai spune acest regulament, ar putea fi un punct de contact cu lumea și de aceea a fost sfințită o capelă înăuntrul instituției". Credincioșii din afară nu erau admiși. Pensionarii nu puteau ieși din instituție decât în timpul plimbărilor de duminică, dar întotdeauna sub supravegherea personalului religios. Acest personal supraveghea plimbările, dormitoarele și asigura supravegherea și exploatarea atelierelor. Personalul religios garanta, deci, nu numai controlul muncii și al moralității, ci și controlul economic. Acești pensionari nu primeau salariu, ci un premiu, o sumă globală fixată între 40

și 80 de franci pe an, care nu le era dată decât în momentul în care plecau. în cazul în care o persoană de celălalt sex avea nevoie să intre în instituție din motive materiale sau economice, ea trebuia să fie aleasă cu cea mai mare grijă și să rămână acolo cât mai puțin timp posibil. Tăcerea le era impusă sub amenințarea cu expulzarea. în mod general, cele două principii de organizare, conform regulamentului, erau următoarele: pensionarii nu trebuie să fie niciodată singuri în dormitor, în cantină, în atelier sau în curte; și orice amestec cu lumea exterioară trebuie să fie evitat, un singur spirit trebuie să domnească în instituție.

Ei bine, ce instituție era aceasta? în fond, întrebarea nu are prea multă importanță, căci putea fi oricare: o instituție pentru bărbați sau pentru femei, pentru tineri sau pentru adulți, o închisoare, un internat, o școală sau o casă de corecție. Nu este un spital, se vorbește mult despre muncă. Nu este nici o cazarmă, pentru că se muncește. Ar putea fi un spital psihiatric sau chiar o casă de toleranță. De fapt, era pur și simplu o uzină. O uzină de femei în regiunea Rhônului, unde lucrau patru sute de muncitoare[34].

Cineva ar putea să spună că e un exemplu caricatural, care ne face să râdem, un soi de utopie, Uzinele-închisori, uzinele-mănăstiri, uzine fără salariu în care timpul muncitorului este în întregime cumpărat, o dată pentru totdeauna, la un preț anual care nu era primit decât la ieșire. E vorba de un vis de patron sau de ceea ce a produs întotdeauna dorința capitalistului la nivel de fantasme, un caz limită care n-a avut niciodată o existență istorică reală. La toate acestea voi răspunde: acest vis patronal, acest panoptic industrial a existat realmente și pe o scară largă, la începutul secolului al XIX-lea. într-o singură regiune din Franța, în sud-est, existau patruzeci de mii de muncitoare textile care lucrau în acest regim, ceea ce era, pentru acea epocă, o cifră considerabilă. Același tip de instituție a existat și în alte regiuni sau în alte țări: în Elveția, îndeosebi, și în Anglia. De altfel, în felul acesta a avut Owen ideea reformelor sale. în Statele Unite, exista un complex întreg de uzine textile organizate după modelul uzinelor-închisori, al uzinelor-pensioane, al uzinelor-mănăstiri.

Este vorba așadar de un fenomen care a avut, în epocă, o influență economică și demografică foarte mare. Astfel încât pu-

34. Este vorba de regulamentul țesătoriei de mătase de la Jujurieu (Ain), 1840. Citat de Michel Foucault in *A supraveghea și a pedepsi. Nașterea închisorii*, traducere și note de Bogdan Ghiu, prefață de Sorin Antohi, București, Humanitas, 1997, p. 431.

tem să spunem nu doar că toate acestea au fost visul patronatului, ci și că au fost visul împlinit al patronatului. De fapt, există două tipuri de utopie: utopiile proletare socialiste care au însușirea de a nu se împlini niciodată, și utopiile capitaliste care au adeseori proasta tendință de a se împlini. Utopia despre care vorbesc, cea a uzinei-închisoare, s-a împlinit realmente. Ea nu s-a împlinit doar în industrie, ci și într-o serie de instituții care apăreau în aceeași epocă. Instituții care se supuneau, în fond, acelorași principii și acelorași modele de funcționare; instituții de tip pedagogic precum școlile, orfelinatele, centrele de formare; instituții coreționale, precum închisoarea, casa de corecție; instituții în același timp coreționale și terapeutice, precum spitalul, spitalul psihiatric, tot ceea ce americanii numesc *asylums* (azile) și pe care un istoric american le-a analizat într-o carte recentă[35]. în această carte, el a încercat să analizeze felul în care au apărut, în Statele Unite, aceste clădiri și instituții care s-au răspândit de-a lungul întregii societăți occidentale. Această istorie începe să fie făcută pentru Statele Unite; va trebui să fie făcută și pentru alte țări, încercând mai ales să se redea măsura importanței sale, să se măsoare importanța sa politică și economică.

Trebuie să mergem mai departe. Nu numai că au existat instituții industriale și alături de ele o serie de alte instituții, ci, de fapt, ceea ce s-a petrecut, este că aceste instituții industriale au fost într-un anumit sens perfecționate; eforturile s-au concentrat numaidecât în construcția lor, iar capitalismul le-a vizat cu precădere. Totuși, foarte repede ele s-au dovedit ca nefiind nici viabile, nici guvernabile de către capitalism. încărcătura economică a acestor instituții s-a dovedit în curând a fi foarte grea, iar structura rigidă a unor asemenea uzine-închisori le-a împins pe multe dintre ele la ruină. în cele din urmă, au dispărut toate. într-adevăr, în momentul în care a existat o criză de producție, în care a fost nevoie să fie concediați un anumit număr de muncitori, în care a trebuit să se readapteze producția, în momentul în care ritmul creșterii producției s-a accelerat, aceste case enorme, cu un număr fix de muncitori și cu un echipament montat în mod definitiv, s-au dovedit absolut lipsite de valabilitate. S-a preferat să se renunțe la aceste instituții, păstrând însă, într-un anumit fel, câteva din funcțiile pe care le îndeplineau. S-au organizat tehnici laterale sau

35 Erving Goffman, *Asylums*, Doubleday, New York, 1961 (*Asiles. Etudes sur la condition sociale des malades mentaux et autres exclus*, trad. fr. C. et L. Laâné, Paris, Minuit, col. „Le Sens commun", 1968).

marginale pentru a asigura, în lumea industrială, funcțiile de internare, de recluziune, de fixare a clasei muncitoare, îndeplinite inițial de aceste instituții rigide, himerice, un pic utopice. Au fost luate atunci măsuri, precum crearea de orașe muncitorești, de case de economii, de centre de asistență, mijloace prin care s-a încercat fixarea populației muncitorești, a proletariatului în formare de corpul însuși al aparatului de producție.

Întrebarea la care ar trebui să răspundem este următoarea: ce se urmărea cu această instituție a recluziunii în cele două forme ale sale – forma compactă, dură, identificabilă la începutul secolului al XIX-lea și chiar după aceea în instituții precum școlile, spitalele psihiatrice, casele de corecție, închisorile, și apoi recluziunea în forma sa blândă, difuză, întâlnită în instituții precum orașul muncitoresc, casa de economii, centrul de asistență?

La prima vedere, am putea spune că această recluziune modernă, care apare în secolul al XIX-lea în instituțiile la care mă refer, este o moștenire directă a celor două curente sau tendințe pe care le găsim în secolul al XVIII-lea. De o parte, tehnica franceză a internării și, de cealaltă, procedura de control de tip englez. în conferința precedentă, am încercat să arăt felul în care, în Anglia, supravegherea socială își aflase originea în controlul exercitat în interiorul unui grup religios de către grupul însuși, iar aceasta îndeosebi în grupurile dizidente, și felul în care, în Franța, supravegherea și controlul social erau exercitate de către un aparat de stat – de altfel puternic infiltrat de interese particulare – care avea ca sancțiune principală internarea în închisori sau în alte instituții de recluziune. Prin urmare, am putea spune că recluziunea din secolul al XIX-lea este o combinație între controlul moral și social, născut în Anglia, și instituția propriu-zis franceză și statală a recluziunii într-un loc, într-o clădire, într-o instituție, într-o arhitectură.

Cu toate acestea, fenomenul care apare în secolul al XIX-lea se prezintă, în ciuda tuturor, ca o noutate atât în raport cu modul de control englez, cât și în raport cu recluziunea franceză. în sistemul englez din secolul al XVIII-lea, controlul este exercitat de către grup asupra unui individ sau asupra unor indivizi aparținând acelui grup. Aceasta era situația, cel puțin în momentul său inițial, la sfârșitul secolului al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea. Quakerii, metodiștii exercitau controlul asupra celor care aparțineau propriilor lor grupuri sau asupra celor care se aflau în spațiul social și economic al grupului însuși. Doar mai târziu s-au deplasat aceste instanțe în sus și către stat. Un individ putea să

fie supravegheat de propriul său grup tocmai datorită faptului că aparţinea lui. în instituţiile care se formează în secolul al XIX-lea, individul nu mai este supravegheat nicidecum ca membru al unui grup; dimpotrivă, el se vede plasat într-o instituţie tocmai pentru că este un individ, această instituţie fiind ceea ce va constitui grupul, colectivitatea care va fi supravegheată. Ca individ intri în şcoală, ca individ intri în spital sau în închisoare. închisoarea, spitalul, şcoala, atelierul nu sunt forme de supraveghere a grupului însuşi. Structura de supraveghere este cea care, chemând indivizii la ea, luându-i în mod individual, integrându-i, îi va constitui în al doilea rând ca grup. Vedem deci cum, în relaţia dintre supraveghere şi grup, există o diferenţă capitală între cele două momente.

În ceea ce priveşte modelul francez, internarea din secolul al XIX-lea este şi ea destul de diferită de cea din secolul al XVIII-lea. în acea epocă, atunci când cineva era internat, era vorba întotdeauna de un individ marginalizat în raport cu familia, cu grupul social, cu comunitatea locală căreia îi aparţinea; cineva care nu era în regulă şi care devenise marginal prin conduita sa, prin dezordinea sau neregularitatea vieţii sale. Internarea răspundea acestei marginalizări de fapt, printr-un soi de marginalizare de gradul doi, de pedepsire. Era ca şi cum s-ar fi spus unui individ: „Deoarece te-ai separat de grupul tău, o să te separăm definitiv sau provizoriu de societate". Exista aşadar în Franţa, în acea epocă, o recluziune de excludere.

În epoca actuală, toate aceste instituţii – uzină, şcoală, spital psihiatric, spital, închisoare – au ca finalitate nu să excludă, ci, dimpotrivă, să fixeze indivizii. Uzina nu exclude indivizii, ci îi leagă de un aparat de producţie. Şcoala nu exclude indivizii, nici atunci când îi închide; ea îi fixează de un aparat de transmitere a cunoaşterii. Spitalul psihiatric nu exclude indivizii, el îi leagă de un aparat de corecţie, de un aparat de normalizare a indivizilor. Lucrurile stau la fel cu casa de corecţie sau cu închisoarea. Chiar dacă efectul acestor instituţii este excluderea indivizilor, ele au ca finalitate primă să fixeze indivizii într-un aparat de normalizare a oamenilor. Uzina, şcoala, închisoarea sau spitalele au ca obiectiv să lege individul de un proces de producţie, de formare sau de corecţie a producătorilor. Este vorba de a garanta producţia, sau producătorii, în funcţie de o normă determinată.

Putem deci să opunem recluziunea din secolul al XVIII-lea, care exclude indivizii din cercul social, recluziunii care apare în secolul al XIX-lea, care are ca funcţie să lege indivizii de apara-

tele de producție, de formare, de reformare sau de corecție a producătorilor. Este vorba de o includere prin excludere. Iată de ce voi opune recluziunea sechestrării: recluziunea din secolul al XVIII-lea, care are ca funcție esențială excluderea marginalilor sau întărirea marginalității, și sechestrarea din secolul al XIX-lea, care are ca finalitate includerea și normalizarea.

Există, în fine, un al treilea ansamblu de diferențe în raport cu secolul al XVIII-lea, care dă o configurație originală recluziunii din secolul al XIX-lea. în Anglia secolului al XVIII-lea, exista un proces de control care era, la început, absolut extrastatal și chiar antistatal; un soi de reacție de apărare a grupurilor religioase împotriva dominației statului, prin care își asigurau propriul lor control. în Franța exista, dimpotrivă, un aparat puternic etatizat, cel puțin în forma sa și în instrumentele sale, în măsura în care consta esențialmente în instituirea mandatelor regale. Exista deci o formulă absolut extrastatală în Anglia și o formulă absolut statală în Franța. în secolul al XIX-lea apare ceva nou și mult mai blând și mai bogat: o serie de instituții – școli, uzine... – despre care e greu să spunem dacă sunt clar statale sau extrastatale, dacă fac sau nu parte din aparatul de stat. De fapt, în funcție de instituții, de țări și de circumstanțe, unele din aceste instituții sunt controlate în mod direct de către aparatul de stat. în Franța, de pildă, a existat un conflict pentru ca instituțiile pedagogice esențiale să fie controlate de către stat; s-a făcut din asta o miză politică. Dar, la nivelul la care mă situez eu, chestiunea nu e pertinentă; nu mi se pare că această diferență este foarte importantă. Ceea ce e nou, ceea ce e interesant, este faptul că, în fond, statul și ceea ce nu este statal ajung să se confunde, să se încrucișeze înăuntrul acestor instituții. Mai degrabă decât instituții statale și nonstatale, trebuie să spunem că există o rețea instituțională de sechestrare, care este intrastatală. Diferența dintre aparatul de stat și ceea ce nu este aparat de stat nu mi se pare importantă pentru a analiza funcțiile acestui aparat general de sechestrare, ale acestei rețele de sechestrare înăuntrul căreia e întemnițată existența noastră.

La ce servesc aceste instituții și această rețea? Putem să caracterizăm funcția acestor instituții în felul următor: în primul rând, aceste instituții – pedagogice, medicale, penale sau industriale – au proprietatea foarte curioasă de a antrena controlul, responsabilitatea totalității sau cvasitotalității timpului indivizilor; ele sunt, deci, instituții care, într-un anumit fel, se însărcinează cu toată dimensiunea temporală a vieții indivizilor.

Cred că în această privință este posibil să opunem societatea modernă societății medievale. în societatea feudală și în multe societăți pe care etnologii le numesc primitive, controlul indivizilor se face îndeosebi pornind de la inserția locală, datorită faptului că ei aparțin unui loc determinat. Puterea feudală se exercită asupra oamenilor în măsura în care aparțin unui anumit pământ. Inscripția geografică locală este un mijloc de exercitare a puterii. Aceasta se înscrie în oameni prin intermediul localizării lor. în schimb, societatea modernă care se formează la începutul secolului al XIX-lea este, în fond, indiferentă sau relativ indiferentă la apartenența spațială a indivizilor; ea nu se interesează de controlul spațial al indivizilor în forma apartenenței lor la un pământ, la un loc, ci pur și simplu în măsura în care ea are nevoie ca oamenii să-și pună timpul la dispoziția sa. Trebuie ca timpul oamenilor să fie oferit aparatului de producție, ca aparatul de producție să poată utiliza timpul vieții, al existenței oamenilor. Controlul se exercită pentru asta și în această formă. Două lucruri sunt necesare pentru ca societatea modernă să se formeze. Pe de o parte, trebuie ca timpul oamenilor să fie pus pe piață, oferit celor care vor să-l cumpere, și să-l cumpere în schimbul unui salariu; pe de altă parte, trebuie ca timpul oamenilor să fie transformat în timp de muncă. Din acest motiv găsim, într-o serie întreagă de instituții, problema și tehnicile extragerii maximale de timp.

Am văzut, în exemplul la care m-am referit, acest fenomen în forma lui compactă, în starea sa pură. Timpul exhaustiv al vieții muncitorilor, de dimineața până seara și de seara până dimineața, este cumpărat o dată pentru totdeauna, cu prețul unei recompense, de către o instituție. Regăsim același fenomen în alte instituții, în instituțiile pedagogice închise, care se vor deschide încetul cu încetul în cursul secolului, casele de corecție, orfelinatele și închisorile. în plus, avem o cantitate de forme difuze, îndeosebi începând cu momentul în care s-a realizat că nu era posibilă administrarea acestor uzine-închisori, când a fost nevoie să se revină la un tip de muncă în care persoanele ar veni dimineața, ar munci și ar părăsi locul de muncă seara. Vedem înmulțindu-se, atunci, instituții în care timpul persoanelor, chiar dacă nu este efectiv extras în totalitatea lui, se vede controlat pentru a deveni timp de muncă.

În cursul secolului al XIX-lea, vor fi adoptate o serie de măsuri vizând suprimarea sărbătorilor și diminuarea timpului de odihnă; se elaborează o tehnică foarte subtilă de-a lungul secolului pentru a controla economia muncitorilor. Pentru ca economia, pe de

o parte, să aibă flexibilitatea necesară, trebuia, la nevoie, să se poată concedia indivizii; dar, pe de altă parte, pentru ca muncitorii să poată, după timpul de șomaj indispensabil, să reînceapă să lucreze, fără ca, în acest interval, să moară de foame, trebuia ca ei să aibă rezerve și economii. De aici creșterea salariilor pe care o vedem schițându-se limpede în Anglia în anii 1840 și în Franța în anii 1850. Dar, odată ce muncitorii au bani, nu trebuie ca ei să-și utilizeze economiile înainte de ora la care vor fi în șomaj. Nu trebuie să-și utilizeze economiile când vor ei, pentru a face grevă sau pentru a sărbători. Apare atunci necesitatea de a controla economiile muncitorului. De aici crearea, în deceniul 1820 și mai ales începând cu anii 1840 și 1850, a caselor de economii, a caselor de asistență, care permit drenarea economiilor muncitorilor și controlarea modului în care ele vor fi utilizate. în acest fel, timpul muncitorului, nu numai timpul zilei sale de muncă, ci și cel al întregii sale vieți, va putea fi efectiv utilizat în cel mai bun mod de către aparatul de producție. Astfel, sub forma unor instituții aparent de protecție și de securitate, se stabilește un mecanism prin care totalitatea timpului existenței omenești este pus la dispoziția pieței muncii și a exigențelor muncii. Extragerea totalității timpului este prima funcție a acestor instituții de supunere. Ar fi posibil să arătăm, de asemenea, felul în care, în țările dezvoltate, acest control general al timpului este exercitat prin mecanismul consumului și al publicității.

A doua funcție a instituțiilor de supunere nu este cea de a controla timpul indivizilor, ci de a le controla pur și simplu corpul. Există ceva foarte curios în aceste instituții. Ceea ce înseamnă că dacă sunt toate aparent specializate – uzine făcute pentru a produce, spitale, psihiatrice sau nu, pentru a vindeca, școli pentru a preda, închisori pentru a pedepsi –, funcționarea acestor instituții implică o disciplină generală a existenței care depășește cu mult finalitățile lor aparent precise. Este foarte curios să observăm, bunăoară, felul în care imoralitatea (imoralitatea sexuală) a constituit, pentru patronii de uzine la începutul secolului al XIX-lea, o problemă considerabilă. Și asta nu pur și simplu în funcție de problemele de natalitate, greu controlabile, cel puțin la nivelul incidenței demografice. Motivul rezidă în aceea că patronatul nu suporta dezmățul muncitorilor, sexualitatea muncitorească. Ne putem întreba totodată de ce în spitale, psihiatrice sau nu, făcute ca să vindece, comportamentul sexual, activitatea sexuală era interzisă. Putem invoca un anumit număr de rațiuni de igienă.

Ele sunt totuși marginale în raport cu un soi de decizie generală, fundamentală, universală, după care un spital, psihiatric sau nu, trebuie să asume nu numai funcția specifică pe care o exercită asupra indivizilor, ci și totalitatea existenței lor. De ce în școli oamenii nu sunt învățați doar să citească, ci sunt obligați și să se spele? Se află aici un anume polimorfism, o polivalență, o indiscreție, o nondiscreție, un sincretism al acestei funcții de control al existenței.

Dar dacă analizăm îndeaproape rațiunile pentru care întreaga existență a indivizilor se vede controlată de aceste instituții, observăm că este vorba în fond nu numai de a-și însuși, de a extrage cantitatea maximală de timp, ci și de a controla, de a forma, de a valoriza, conform unui sistem determinat, corpul individului. Dacă am face o istorie a controlului social al corpului, am putea demonstra că, până în secolul al XVIII-lea inclusiv, corpul indivizilor este în primul rând suprafața de înscriere a supliciilor și a pedepselor; corpul era făcut pentru a fi chinuit și pedepsit. în instanțele de control care apar începând cu secolul al XIX-lea, corpul capătă o semnificație complet diferită; el nu mai este ceea ce trebuie chinuit, ci ceea ce trebuie format, reformat, corectat, ceea ce trebuie să dobândească aptitudini, să primească un anumit număr de calități, să se califice drept corp capabil să muncească. Vedem astfel apărând cu claritate a doua funcție a supunerii. Prima funcție era de a extrage timpul, făcând ca timpul oamenilor, timpul vieții lor să se transforme în timp de muncă. A doua sa funcție constă în a face astfel încât corpul oamenilor să devină forță de muncă. Funcția de transformare a corpului în forță de muncă răspunde funcției de transformare a timpului în timp de muncă.

A treia funcție a acestor instituții de supunere constă în crearea unui nou și ciudat tip de putere. Care este forma de putere care se exercită în aceste instituții? O putere polimorfă, polivalentă. Există, de o parte, într-un anumit număr de cazuri, o putere economică. în cazul unei uzine, puterea economică oferă un salariu în schimbul unui timp de muncă într-un aparat de producție care aparține proprietarului. Există, apoi, o putere economică de un alt tip: caracterul plătit al tratamentului, într-un anumit număr de instituții spitalicești. Dar, pe de altă parte, în toate aceste instituții, există o putere nu doar economică, ci și politică. Persoanele care conduc aceste instituții își atribuie dreptul de a da ordine, de a stabili regulamente, de a lua măsuri, de a expulza indivizi, de a accepta alți indivizi. în al treilea rând, aceeași putere, economică și politică, este și o putere judiciară. în aceste instituții,

nu numai că se dau ordine, se iau decizii, nu numai că se asigură funcții precum producerea, învățarea, ci se instituie și dreptul de a pedepsi și de a recompensa, puterea de a face să compară indivizii în fața instanțelor de judecată. Microputerea care funcționează în interiorul acestor instituții este în același timp o putere judiciară. Faptul este surprinzător, de pildă, în cazul închisorilor, în care indivizii sunt trimiși pentru că au fost judecați de către un tribunal, dar unde existența lor este plasată sub observația unui micro-tribunal, a unui tribunal permanent, constituit din gardieni și din directul închisorii, care, de dimineața până seara, îi va pedepsi urmărindule comportamentul. Sistemul școlar este și el în întregime fondat pe un soi de putere judiciară. în orice moment se pedepsește și se recompensează, se evaluează, se clasează se spune cine este cel mai bun, cine este cel mai slab. Putere judiciară care, prin urmare, dublează – în mod destul de arbitrar, dacă nu avem în vedere funcția sa generală – modelul puterii judiciare. De ce, pentru a învăța ceva pe cineva, el trebuie să fie pedepsit și recompensat? Acest sistem pare evident, dar, dacă reflectăm, vedem că evidența se risipește. Dacă-l citim pe Nietzsche, vedem că putem imagina un sistem de transmitere a cunoașterii care să nu rămână în interiorul unui aparat de putere judiciară, politică, economică.

În cele din urmă, există o a patra caracteristică a puterii. Putere care, într-un anumit fel, străbate și animă celelalte puteri. Este vorba de o putere epistemologică: putere de a extrage din indivizi o cunoaștere și de a extrage o cunoaștere despre acești indivizi supuși privirii și deja controlați de aceste diferite puteri. Asta se petrece, așadar, în două feluri. într-o instituție precum uzina, de pildă, munca și cunoașterea muncitorului despre propria sa muncă, îmbunătățirile tehnice, micile invenții și descoperiri, microadaptările pe care le va putea face în timpul muncii, sunt imediat notate și înregistrate, extrase deci din munca lui, acumulate de către puterea care se exercită asupra lui prin intermediul supravegherii. în acest fel, munca muncitorului este prinsă puțin câte puțin într-o anumită cunoaștere a productivității sau într-o anumită cunoaștere tehnică a producției, care vor permite o întărire a controlului. Vedem deci cum se formează o cunoaștere extrasă din indivizii înșiși, plecând de la propriul lor comportament.

Există, în plus, o a doua cunoaștere care se formează pornind de la această situație. O cunoaștere asupra indivizilor care se naște din observarea indivizilor, din clasarea lor, din înregistrarea

și din analiza comportamentelor lor, din compararea lor. Vedem născându-se astfel, alături de această cunoaștere tehnologică, proprie tuturor instituțiilor de sechestrare, o cunoaștere de observare, o cunoaștere oarecum clinică, precum cea a psihiatriei, a psihologiei, a psihosociologiei, a criminologiei. în felul acesta, indivizii asupra cărora se exercită puterea sunt fie ceva pornind de la care se va extrage cunoașterea pe care ei înșiși au format-o și care va fi retranscrisă și acumulată după noi norme, fie obiecte ale unei cunoașteri care va permite în egală măsură noi forme de control. în felul acesta, de exemplu, s-a născut și s-a dezvoltat o cunoaștere psihiatrică până la Freud, care a fost primul ce s-a despărțit de ea. Cunoașterea psihiatrică s-a format pornind de la câmpul unei observații exercitate practic și exclusiv de către medici, în vreme ce dețineau puterea în interiorul unui câmp instituțional închis care era azilul, spitalul psihiatric. în aceeași manieră, pedagogia s-a format pornind de la propriile adaptări ale copilului la sarcinile școlare, adaptări observate și extrase din comportamentul său pentru a deveni apoi legi de funcționare a instituțiilor și a formelor de putere exercitate asupra copilului.

În această a treia funcție a instituțiilor de sechestrare prin jocurile puterii și ale cunoașterii, putere multiplă și cunoaștere care interferează și se exercită simultan în aceste instituții, avem transformarea forței timpului și a forței muncii și integrarea lor în producție. Ca timpul vieții să devină forță de muncă și ca forța de muncă să devină forță productivă, toate acestea sunt posibile prin jocul unei serii de instituții care, schematic, global, le definește ca instituții de sechestrare. Mi se pare că, atunci când interogăm mai îndeaproape aceste instituții de sechestrare, găsim întotdeauna, oricare ar fi punctul lor de inserție, punctul lor specific de aplicare, o schemă generală, un mare mecanism de transformare: cum să faci din timp și din corpul oamenilor, din viața oamenilor, ceva care să fie forță productivă? Acesta este ansamblul de mecanisme asigurat de către sechestrare.

Pentru a încheia, voi prezenta, de o manieră puțin abruptă, câteva concluzii. în primul rând, mi se pare că plecând de la această analiză se poate explica apariția închisorii, instituție despre care v-am spus deja că este destul de misterioasă. în ce fel, pornind de la o teorie a dreptului penal precum cea a lui Beccaria, s-a putut ajunge la ceva atât de paradoxal cum este închisoarea? în ce fel o instituție atât de paradoxală și atât de plină de neajunsuri a putut să se impună unui drept penal care era, în aparență, de

o riguroasă raționalitate? Cum a putut să se impună un proiect de închisoare corecțională peste raționalitatea legalistă a lui Beccaria? Mi se pare că dacă închisoarea s-a impus, e pentru că ea nu era în fond decât forma concentrată, exemplară, simbolică, a tuturor acestor instituții de sechestrare create în secolul al XIX-lea. De fapt, închisoarea este izomorfă cu toate acestea. în marele panoptism social, a cărui funcție este tocmai de a transforma viața oamenilor în forță productivă, închisoarea exercită o funcție mult mai simbolică și exemplară decât realmente economică, penală sau corecțională. închisoarea este imaginea inversată a societății, imagine transformată în amenințare. închisoarea emite două discursuri. Ea spune: „Iată ce este societatea; nu puteți să mă criticați atâta vreme nu fac decât ceea ce vi se face în fiecare zi la uzină, la școală. Eu sunt, așadar, nevinovată; nu sunt decât expresia unui consens social". Asta găsim în teoria penalității sau a criminologiei: închisoarea nu este în ruptură cu ceea ce se petrece în fiecare zi. Dar, în același timp, închisoarea emite un alt discurs: „Cea mai bună dovadă că nu sunteți în închisoare, este că exist ca instituție specifică, separată de celelalte, destinată doar acelora care au comis o greșeală împotriva legii".

Astfel, închisoarea în același timp se dezvinovățește că este închisoare prin faptul că seamănă cu tot restul și dezvinovățește toate celelalte instituții că ar fi închisori, deoarece se prezintă ca fiind valabilă numai pentru cei care au comis o greșeală. Tocmai această ambiguitate în poziția închisorii mi se pare că explică incredibilul său succes, caracterul său cvasi-evident, ușurința cu care a fost acceptată; în vreme ce, din momentul în care a apărut, din momentul în care s-au dezvoltat marile închisori penale, între 1817 și 1830, toată lumea cunoștea atât neajunsurile sale, cât și caracterul său funest și periculos. Este motivul pentru care închisoarea a putut să se insereze și se inserează de fapt în piramida panoptismelor sociale.

A doua concluzie este mai polemică. Cineva a spus: esența concretă a omului este munca. La drept vorbind, această teză a fost enunțată de mai multe persoane. O găsim la Hegel, la posthegelieni, dar și la Marx, la acel Marx dintr-o anumită perioadă, cum ar spune Althusser; cum nu mă interesez de autori, ci de funcționarea enunțurilor, puțin contează cine a spus-o sau când a fost spusă. Ceea ce aș dori să demonstrez este că, de fapt, munca nu este nicidecum esența concretă a omului sau existența omului în forma sa concretă. Pentru ca oamenii să fie efectiv plasați în

muncă, legați de muncă, e nevoie de o operație sau de o serie de operații complexe prin care oamenii să se găsească efectiv – de o manieră nu analitică, ci sintetică – legați de aparatul de producție pentru care muncesc. E nevoie de operația sau de sinteza operată de o putere politică pentru ca esența omului să poată apărea ca fiind munca.

Nu cred, prin urmare, că putem admite pur și simplu analiza tradițională marxistă, care presupune că, dată fiind esența concretă a omului în muncă, sistemul capitalist este cel care transformă această muncă în profit, în supraprofit și în plusvaloare. într-adevăr, sistemul capitalist pătrunde mult mai profund în existența noastră. Așa cum s-a instaurat în secolul al XIX-lea, acest regim a fost obligat să elaboreze un ansamblu de tehnici politice, tehnici de putere, prin care omul se vede legat de ceva precum munca; un ansamblu de tehnici prin care corpul și timpul oamenilor devin timp de muncă și forță de muncă și pot fi efectiv utilizate pentru a se transforma în supraprofit. Dar, pentru ca să existe supraprofit, trebuie să existe subputere. Trebuie ca, la nivelul însuși al existenței omului, o țesătură de putere politică microscopică și capilară să fie stabilită, fixând oamenii de aparatul de producție, făcând din ei agenți ai producției, muncitori. Legătura omului cu munca este sintetică, politică; este o legătură operată de către putere. Nu există supraprofit fără subputere. Vorbesc de subputere, căci este vorba de puterea pe care am descris-o ceva mai sus, și nu cea numită de obicei putere politică; nu este vorba de un aparat de stat, nici de clasa la putere, ci de ansamblul micilor puteri, a micilor instituții situate la nivelul cel mai de jos. Ceea ce am vrut să fac este analiza subputerii ca o condiție de posibilitate a supraprofitului.

Ultima concluzie este că această putere, condiție a supraprofitului, stabilindu-se, începând să funcționeze, a provocat nașterea unei serii de cunoașteri – cunoaștere a individului, a normalizării, cunoaștere corectivă – care s-au înmulțit în aceste instituții de subputere, făcând să apară așa-zisele „științe ale omului" și omul ca obiect de știință.

Vedem astfel modul în care distrugerea supraprofitului implică necesarmente chestionarea și atacarea subputerii; modul în care atacarea subputerii se leagă inevitabil de chestionarea științelor umane și a omului considerat ca obiect privilegiat și fundamental al unui tip de cunoaștere. Vedem, de asemenea, dacă analiza mea este exactă, că nu putem situa științele omului la nivelul

unei ideologii care să fie pur și simplu reflectarea și expresia, în conștiința oamenilor, a relațiilor de producție. Dacă ceea ce am spus este adevărat, atât aceste cunoașteri cât și formele de putere nu sunt ceea ce, dincolo de relațiile de producție, exprimă aceste relații sau permit continuarea lor. Aceste cunoașteri și puteri sunt mult mai profund înrădăcinate, nu numai în existența oamenilor, ci și în relațiile de producție. Asta deoarece, pentru ca să existe relațiile de producție care caracterizează societățile capitaliste, trebuie să existe, dincolo de un anumit număr de determinații economice, aceste relații de putere și aceste forme de funcționare a cunoașterii. Puterea și cunoașterea se găsesc astfel profund înrădăcinate; ele nu se suprapun cu relațiile de producție, ci sunt profund înrădăcinate în ceea ce constituie asemenea relații. Vedem, prin urmare, felul în care definiția a ceea ce numim ideologie trebuie să fie revăzută. Ancheta și examenul sunt tocmai forme de cunoaștere-putere care vin să funcționeze la nivelul apropriерii bunurilor în societatea feudală și la nivelul producției și al constituirii supraprofitului capitalist. La acest nivel fundamental se situează formele de cunoaștere-putere precum ancheta sau examenul.

Masă rotundă

R.O. Cruz: După lucrarea lui Deleuze, *L'Anti-Œedipe*[36], cum situați practica psihanalitică? Este ea condamnată la dispariție?

M. Foucault: Nu sunt sigur că doar lectura cărții lui Deleuze ne-ar permite să răspundem la această întrebare. Nu sunt sigur că ar face-o el însuși. Mi se pare că Guattari – care a scris cartea cu el și care este un psihiatru și un psihanalist cunoscut – continuă să practice cure care, cel puțin sub anumite aspecte, rămân apropiate de curele psihanalitice. Ceea ce este esențial în cartea lui Deleuze este punerea în discuție a relației de putere care se stabilește, în cura psihanalitică, între psihanalist și pacient; relație de putere destul de asemănătoare cu cea care există în psihiatria clasică. Cred că esențialul cărții constă în a demonstra felul în care oedipul, triunghiul oedipian, departe de a fi ceva descoperit de psihanaliză, ceva eliberat de discursul pacientului pe divan, este, dimpotrivă, un soi de instrument de blocaj prin care psihanalistul împiedică pulsiunea și dorința bolnavului să se elibereze, să se exprime. Deleuze descrie psihanaliza ca fiind, în fond, o întreprindere de refa-

36. Gilles Deleuze și Félix Guattari, *Capitalism și schizofrenie (I), Anti-Oedip, ed. cit.*

miliarizare, sau de familiarizare forțată a unei dorințe care, după el, nu-și are în familie locul său de naștere, obiectul și centrul său de delimitare.

Cum să situăm posibila dispariție a psihanalizei? Problema este de a ști: e cu putință să avem în vedere o cură, să spunem, psihoterapeutică, morală, care să nu treacă printr-un tip anume de relație de putere?

Asta rămâne de discutat. în opinia mea, în *L'Anti-Œdipe*, [diferența între]* versiunea minimală și cea maximală nu este abordată cu suficientă claritate; ceea ce Deleuze și Guattari vor încerca să lămurească în următoarea lor carte; este vorba poate de o obscuritate intenționată. Versiunea minimală ar spune că oedipul, pretinsul complex al lui Oedip, este atunci instrumentul prin care psihanalistul găsește în familie mișcările și fluxul dorinței. Versiunea maximală ar consta în a spune că simplul fapt că cineva e desemnat ca bolnav, simplul fapt că vine să se trateze indică deja între el și medic, sau între el și cei care-l înconjoară, sau între el și societatea care-l desemnează ca bolnav, o relație de putere. Iar acest lucru trebuie să fie eliminat.

Noțiunea de schizofrenie pe care o întâlnim în *L'Anti-Œdipe* este în același timp, poate, cea mai generală și, prin urmare, cea mai puțin elaborată: spațiul în care orice individ se situează. Această noțiune de schizofrenie nu este clară. Trebuie să fie interpretată schizofrenia, așa cum o înțelege Deleuze, ca fiind modalitatea prin care societatea, la un anumit moment, impune indivizilor un anumit număr de relații de putere? Sau este schizofrenia structura însăși a dorinței non-oedipiene? Cred că Deleuze ar fi mai înclinat să spună că schizofrenia, ceea ce el numește astfel, este dorința non-oedipianizată. înțeleg prin oedip nu un stadiu constitutiv al personalității, ci o întreprindere de impunere, de *constrângere* prin care psihanalistul – reprezentând, de altfel, în sine, societatea – triangulează dorința.

H. Pelegrino: Cred că oedipul poate fi într-adevăr asta. Dar oedipul nu e doar asta. El este această *constrângere*, dar e mai mult decât asta. De altfel, în conferință, ați vorbit de oedip. Poziția dumneavoastră mi s-a părut extrem de curioasă. Păreți a deosebi un Oedip care este Oedipul puterii, Oedipul științei, un Oedip care descifrează enigmele, dar care nu este încă Oedipul conștiinței; este un Oedip științific, al cunoașterii. Și există de asemenea un Oedip al înțelepciunii. Atunci, puterea și știința se unesc în Oedip pentru a reprima traumatismul originar al lui Oedip, care provine

din faptul că este condamnat la moarte de mama sa, Iocasta, și de tatăl său, Laios. în fond, Oedip refuză acuzația. El se apără de propriul său întuneric, fiind un om al puterii și al științei. De ce se apără el? El se apără de întuneric. Ce este întunericul? întunericul este moartea. Atunci Oedip nu vrea să fie un om condamnat la moarte. El este condamnat la moarte de către Iocasta și Laios. Dar suntem cu toții condamnați la moarte din ziua în care ne naștem. începem să murim din clipa nașterii noastre. Atunci, în măsura în care Oedip, renunțând la vederea care nu-l ajută să vadă – căci înaintea anchetei polițisto-militare pe care a desfășurat-o împotriva lui însuși, avea ochi ca să nu vadă –, din momentul în care a asumat, orbește, întunericul și noaptea, în măsura în care s-a întâmplat asta, a început să fie un om al înțelepciunii. Atunci cred că Oedip este și un om al libertății. Iar problema oedipiană nu este numai cea al constrângerii, ci este și o încercare de a ajunge dincoace de situația de constrângere, pentru a se orbi, pentru a pierde vederea paranoică, pentru a pierde cunoașterea, pentru a pierde știința, pentru a pierde puterea, pentru a dobândi, în sfârșit, înțelepciunea.

M. Foucault: Pentru a vorbi deschis, trebuie să spun că sunt în total dezacord nu cu ceea ce spuneți ca atare, ci cu maniera dumneavoastră de a trata lucrurile. Eu nu mă situez nicidecum la acest nivel. N-am vorbit de Oedip. Și trebuie să spun că pentru mine Oedip nu există. Există un text al lui Sofocle care se numește *Oedip rege*; mai există unul care se numește *Oedip la Colonos*; există un anumit număr de texte grecești, anterioare și posterioare lui Sofocle, care spun o poveste. Dar a spune că Oedip este așa, că lui Oedip îi e frică de moarte înseamnă că faceți o analiză pe care aș numi-o predeleuziană. Postfreudiană, dar predeleuziană. Asta înseamnă că admiteți acel soi de identificare constitutivă între Oedip și noi. Fiecare dintre noi este Oedip. însă analiza lui Deleuze, și prin aceasta mi se pare interesantă, constă în a spune: Oedip nu este noi, este ceilalți. Oedip este celălalt. Și Oedip este tocmai acel mare Altul care e medicul, psihanalistul. Oedip este, dacă vreți, familia ca putere. Este psihanalistul ca putere. Asta este Oedip. Noi nu suntem Oedip. Suntem ceilalți în măsura în care, efectiv, acceptăm acest joc de putere. Dar în analiza pe care am putut-o face, m-am referit numai la piesa lui Sofocle, iar Oedip nu este acolo omul puterii. Am spus că Sofocle, în această tragedie care se numește *Oedip rege*, aproape că n-a vorbit de incest. Și e adevărat! N-a vorbit decât despre uciderea tatălui. De cealaltă

parte, tot ceea ce vedem derulându-se în piesă este un conflict între protagoniști, un anumit număr de proceduri de adevăruri, măsuri cu caracter profetic și religios, și altele, dimpotrivă, cu caracter net judiciar. Acest joc de căutare a adevărului l-a interesat pe Sofocle. Și de aceea piesa apare mai mult ca un soi de istorie dramatizată a dreptului decât ca reprezentarea dorinței incestuoase. Vedeți așadar că tema mea, și prin asta sunt Deleuze, este: Oedip nu există.

H. Pelegrino: Cred că aveți într-adevăr dreptate, în sensul în care oedipul, în felul în care îl înțelegem noi, în fond, nu este atât o problemă de dorință, cât o problemă de teamă a nașterii. în opinia mea, incestuos este cel care urmărește să distrugă triunghiul pentru a forma o diadă, pentru a forma un punct. în fond, proiectul originar al incestuosului este de a nu se fi născut. Și, prin urmare, de a nu fi condamnat la moarte. De aici această ranchiună, fundamentală în psihanaliză, pe care o întâlnim cu toții, în raportul cu mamele noastre, care ne-au dat viață și asta nu le-o iertăm. Aici problema lui Oedip este mai puțin cea a dorinței, cât cea a fricii de dorință.

M. Foucault: O să credeți că sunt detestabil și veți avea dreptate, sunt detestabil. Pe Oedip eu nu-l cunosc. Când spuneți că Oedip este dorința, că nu este dorința, vă răspund: dacă vreți. Cine este Oedip? Ce e asta?

H. Pelegrino: O structură fundamentală a existenței omenești.

M. Foucault: Atunci vă răspund în termeni deleuzieni – și aici sunt în întregime deleuzian – că nu este în nici un fel o structură fundamentală a existenței omenești, ci un anumit tip de constrângere, o anumită relație de putere pe care societatea, familia, puterea politică etc., o stabilesc asupra indivizilor.

H. Pelegrino: Familia este o uzină de incest.

M. Foucault: Sa luăm lucrurile altfel: ideea că ceea ce dorim în primul rând, în mod fundamental și esențial, ceea ce devine corelativul primului obiect al dorinței, este mama. în acest moment se face loc discuției. Deleuze vă va spune, și sunt din nou cu el: de ce ți-ai dori mama? Nu e chiar așa de amuzant să ai o mamă... Ce dorești? De acord, dorești lucruri, povești, pe Napoleon, pe Ioana d'Arc, totul. Toate aceste lucruri sunt obiecte ale dorinței.

H. Pelegrino: Dar și altul este obiect al dorinței. Mama este întâiul altul. Mama se constituie ca proprietar al copilului.

M. Foucault: Aici, Deleuze vă va spune: nu, tocmai, nu mama îl constituie pe altul, altul fundamental și esențial al dorinței.

H. Pelegrino: Care este altul fundamental al dorinței?

M. Foucault: Nu există altul fundamental al dorinței. Există toți alții. Gândirea lui Deleuze este profund pluralistă. Și-a făcut studiile în același timp cu mine și pregătea un memoriu despre Hume. Eu făceam unul despre Hegel. Eram de cealaltă parte, căci, în vremea aceea eram comunist, în timp ce el era deja pluralist. Și cred că asta l-a ajutat întotdeauna. Tema sa fundamentală era: cum se poate face o filosofie care să fie nonumanistă, nonmilitară, o filosofie a pluralului, o filosofie a diferenței, o filosofie a empiricului în sensul mai mult sau mai puțin metafizic al cuvântului.

H. Pelegrino: El vorbește ca adult despre copil. Copilul, prin definiție, nu poate avea acest pluralism, acest evantai de obiecte. Este, în mod caracteristic, raportul pe care îl stabilim cu lumea. Dar nu putem supraîncărca un biet copil nou-născut cu tot acest evantai de posibilități, care sunt posibilitățile noastre ca adulți. Inclusiv problema psihozei. Asta vreau să spun: altul este lumea, alții sunt toate lucrurile. Dar un copil, când este nou-născut, nu poate avea acest evantai de posibilități care este al nostru. Datorită unei dependențe inexorabile, el are drept obiect principal mama, care se transformă atunci, prin constrângere aproape biologică, în obiect primordial al copilului.

M. Foucault: Aici trebuie să fim atenți la cuvinte. Dacă spuneți că sistemul de existență familială, de educație, de îngrijire oferită copilului face ca dorința copilului să aibă ca obiect prim – prim din punct de vedere cronologic – mama, cred că pot să fiu de acord. Asta ne trimite la structura istorică a familiei, a pedagogiei, a îngrijirii oferite copilului. Dar dacă spuneți că mama este obiectul primordial, obiectul esențial, obiectul fundamental, că triunghiul oedipian caracterizează structura fundamentală a existenței umane, atunci spun nu.

H. Pelegrino: Există astăzi experiențele unui psihanalist foarte important care se numește René Spitz. El înfățișează fenomenul spitalicesc. Copiii care nu au „maternaj" mor, mor din lipsă de „mamă maternă"[37].

M. Foucault: înțeleg. Asta nu dovedește decât un lucru: nu că mama este indispensabilă, ci că spitalul nu este bun.

---

37. René Spitz, „Hospitalism: An inquiry into the Genesis os Psychiatric Conditions in Early Childhood", in *The Psychoanalytic Study of the Child*, Imago Publishing, Londra,1945, vol. I („Hospitalism. Une enquête sur la genèse des états psychopatiques de la première enfance", *Revue française de psychanalyse*, anul XIII, nr. 3, 1949, p. 397-425).

H. Pelegrino: Mama este necesară, dar ea nu este suficientă. Mama trebuie să facă mai mult decât să se îngrijească de nevoile copilului, ea trebuie să ofere dragoste.

M. Foucault: Ascultați. Aici rămân puțin încurcat. Sunt un pic forțat să vorbesc pentru Deleuze, și mai ales într-un domeniu care nu este al meu. Psihanaliza propriu-zisă este mai degrabă domeniul lui Guattari decât al lui Deleuze. Pentru a reveni la povestea cu Oedip: ceea ce am făcut nu este nicidecum o reinterpretare a mitului lui Oedip, ci, dimpotrivă, o modalitate de a nu vorbi despre Oedip ca structură fundamentală, primordială, universală, ci pur și simplu de a replasa, de a încerca să analizez puțin tragedia lui Sofocle, în care putem vedea, într-un mod foarte clar, că nu este vorba niciodată de vinovăție sau de nevinovăție, ci că, în fond, este vorba foarte puțin de o problemă a incestului. Iată ce pot să spun. Mi se pare mult mai interesant să replasez tragedia lui Sofocle într-o istorie a adevărului decât într-o istorie a dorinței sau în interiorul mitologiei exprimând structura esențială și fundamentală a dorinței. Să transfer deci tragedia lui Sofocle, dintr-o mitologie a dorinței într-o istorie absolut reală, istorică, a adevărului.

M.J. Pinto: în a doua dumneavoastră conferință, ați dat mitului lui Oedip o interpretare – și aici folosesc cuvântul în sensul nietzschean, definit de către dumneavoastră în prima conferință –, interpretare, spuneam, complet diferită de interpretarea freudiană și, mai recent, de cea a lui Lévi-Strauss, ca să nu citez decât două interpretări ale acestui faimos mit. în opinia dumneavoastră, interpretarea pe care o dați este mai valabilă decât acestea sau se află toate aceste interpretări pe același plan de importanță? Ar exista una care să le supradetermine pe celelalte? Credeți că sensul discursului este fondat pe o interpretare privilegiată sau pe ansamblul tuturor acestor interpretări? Se poate spune că interpretarea este locul unde se anulează diferența dintre subiect și obiect?

M. Foucault: Există două cuvinte care sunt fundamentale în această întrebare, cuvântul „mit" și cuvântul „interpretare". N-am vorbit defel de mitul lui Oedip. Am vorbit de tragedia lui Sofocle și de nimic altceva. Ansamblul textelor care ne învață ce erau miturile grecești este cel care ne permite să înțelegem ce era mitul grec al lui Oedip sau miturile grecești despre Oedip pentru că existau mai multe; am lăsat toate astea deoparte. Am făcut analiza unui text și nu analiza misterului. Am vrut tocmai să demitizez această istorie a lui Oedip, să iau tragedia lui Sofocle fără s-o raportez la fondul mitic, ci punând-o în raport cu ceva complet diferit. La ce

am raportat-o? Ei bine, la practicile judiciare. Și aici apare problema interpretării. Altfel spus: n-am vrut să caut sensul mitului, să aflu dacă acest sens este cel mai important. Ceea ce am făcut, ceea ce am vrut să fac, în fine, analiza mea nu viza atât cuvintele, cât tipul de discurs care este desfășurat în piesă, modalitatea în care, bunăoară, oamenii, personajele își pun întrebări, își răspund unele altora; ceva precum strategia discursului unora în raport cu ceilalți, tacticile folosite pentru a ajunge la adevăr. în primele scene, se observă un tip de întrebare și de răspuns, un tip de informație caracteristic pentru discursul folosit în oracole, în divinații, de către ansamblul prescripțiilor religioase. Modalitatea în care întrebările și răspunsurile sunt formulate, cuvintele folosite, timpul verbelor, toate acestea indică un anumit tip de discurs prescriptiv, profetic. Ceea ce m-a impresionat, la sfârșitul piesei, în timpul confruntării dintre cei doi sclavi – cel din Corint și cel din Citeron – organizată de Oedip, este că Oedip a jucat exact rolul magistratului grec din secolul al V-lea. El pune exact același tip de întrebare, spunându-i fiecărui sclav: „Tu ești cel care...?" etc. îi supune unui interogatoriu identic. îi întreabă și pe unul și pe celălalt dacă se recunosc; îl întreabă pe sclavul din Corint și pe cel din Citeron: „Îl recunoști pe acest om? El este cel care ți-a zis cutare lucru? Ai văzut cutare lucru? îți aduci aminte?". Tocmai forma acestei noi proceduri de căutare a adevărului a început să fie folosită la sfârșitul secolului al VI-lea și la începutul secolului al V-lea. Avem dovada acestui fapt în text, căci, la un moment dat, atunci când sclavul din Citeron nu îndrăznește să spună adevărul, nu îndrăznește să spună că a primit copilul din mâinile Iocastei și că în loc să-l lase să moară l-a dat unui alt sclav, neîndrăznind să spună toate acestea, refuză să vorbească. Și Oedip îi spune: „Dacă nu vorbești, o să te torturez". în dreptul grec din secolul al V-lea, însă, cel care interoga avea dreptul de a tortura sclavul altuia pentru a afla adevărul. La Demostene, găsim ceva asemănător, amenințarea de a tortura sclavul adversarului său pentru a-i smulge adevărul. Era deci, esențialmente, forma discursului ca strategie verbală pentru a obține adevărul, acesta era obiectul, baza însăși a analizei mele. Așadar, nu o interpretare în sensul unei interpretări literare, nici o analiză în stilul lui Lévi-Strauss. Am răspuns întrebării dumneavoastră?

M.J. Pinto: Diferența subiect/obiect. După cum ați prezentat-o în analiza dumneavoastră, există un subiect de cunoaștere și un obiect de cunoscut. în prima conferință, ați încercat să arătați că această diferență nu există.

M. Foucault: Ați putea explicita puțin? Prima propoziție, adică: ați avut impresia că nu făceam o diferență între subiectul cunoașterii și...

M.J. Pinto: Mi s-a părut că vă plasați ca un subiect care caută să cunoască un adevăr, un adevăr obiectiv.

M. Foucault: Vreți să spuneți că m-am plasat...?

M.J. Pinto: Da, da, așa am înțeles.

M. Foucault: M-am plasat ca un subiect de cunoaștere...

M.J. Pinto: Mă refer mai ales la prima conferință, în care ați ridicat problema după care subiectul însuși este format de ideologie.

M. Foucault: Nu, nicidecum de ideologie. Am precizat că nu prezentam o analiză de tip ideologic. Să reluăm de pildă ceea ce spuneam ieri. Dacă citiți Bacon sau, în orice caz, în tradiția filosofiei empiriste – și nu numai a filosofiei empiriste, ci până la urmă a științei experimentale, a științei engleze a observației, începând cu secolul al XVI-lea, și apoi franceze etc. – în această practică a științei observației, aveți un subiect, într-un anumit fel neutru, fără prejudecăți, care, în fața lumii exterioare, este capabil să vadă ceea ce se petrece, s-o sesizeze, s-o compare. Acest tip de subiect, în același timp vid, neutru, care servește de punct de convergență pentru toată lumea empirică, și care va deveni subiectul enciclopedic din secolul al XVIII-lea, cum s-a format el? Este el un subiect natural? Orice om a putut să facă asta? Va trebui să admitem atunci că, dacă n-a făcut-o înainte de secolul al XV-lea, ci în secolul al XVI-lea, a fost numai pentru că avea prejudecăți sau iluzii? Existau oare văluri ideologice care-l împiedicau să arunce această privire neutră și primitoare asupra lumii? Aceasta este interpretarea tradițională și mai cred că este interpretarea dată de marxiști, care vor spune: presiunile ideologice ale unei anumite epoci împiedicau ca... Le voi spune că nu, nu mi se pare că o asemenea analiză e suficientă. De fapt, acest subiect presupus neutru este el însuși o producție istorică. A fost nevoie de o întreagă rețea de instituții, de practici, pentru a ajunge la ceea ce constituie acest gen de spațiu ideal, de loc pornind de la care oamenii ar trebui să arunce asupra lumii o privire de pură observație. Mi se pare că, în ansamblu, constituirea istorică a acestei forme de obiectivitate ar putea fi găsită în practicile judiciare și, în mod special, în practica anchetei. Răspunde asta întrebării dumneavoastră?

M.T. Amaral: Aveți intenția să dezvoltați un studiu al discursului prin strategie...

M. Foucault: Da, da.

M.T. Amaral: Ați spus că ar fi una din cercetările pe care le-ați face... foarte spontan...?

M. Foucault: De fapt, am spus că aveam trei proiecte care convergeau, dar ele nu se situează la același nivel. Este vorba, pe de o parte, de un soi de analiză a discursului ca strategie, oarecum de genul celei pe care o practică anglo-saxonii, mai ales Wittgenstein, Austin, Strawson, Searle. Ceea ce mi se pare un pic limitat în analiza lui Searle, a lui Strawson etc., este că analizele strategiei unui discurs care se fac în jurul unei cești de ceai, într-un salon din Oxford, nu privesc decât jocuri strategice care sunt interesante, dar care mi se par extrem de limitate. Problema ar fi de a ști dacă n-am putea studia strategia discursului într-un context istoric mai real, sau în interiorul unor practici care sunt de un gen diferit de cel al conversațiilor de salon. De exemplu, în istoria practicilor judiciare, mi se pare că putem regăsi, putem aplica ipoteza, putem proiecta o analiză strategică a discursului în interiorul proceselor istorice reale și importante. Este, de altfel, puțin ceea ce, în cercetările sale actuale, face Deleuze în privința tratamentului psihanalitic. El vrea să vadă felul în care, în cura psihanalitică, se împlinește această strategie a discursului, studiind cura psihanalitică nu ca proces de dezvăluire, ci, dimpotrivă, ca joc strategic între doi indivizi vorbitori, în care unul tace, dar tăcerea lui strategică este cel puțin la fel de importantă ca discursul. Așadar, cele trei proiecte despre care am vorbit nu sunt incompatibile, ci este vorba de a aplica o ipoteză de lucru la un domeniu istoric.

A.R. de Sant'Anna: Dată fiind poziția dumneavoastră de strateg, ar fi pertinent să vă apropiem de problematica *pharmakon*-ului și să vă așezăm alături de sofiști (de verosimilitate) și nu alături de filosofi (de cuvântul adevărat)?

M. Foucault: Ah, aici sunt categoric de partea sofiștilor. De altfel, primul curs pe care am ținut-o la Collège de France a fost despre sofiști. Cred că sofiștii sunt foarte importanți. Căci avem la ei o practică și o teorie a discursului care este esențialmente strategică: noi construim discursuri și discutăm nu pentru a ajunge la adevăr, ci pentru a învinge. Este un joc: cine va pierde, cine va învinge? De aceea lupta dintre Socrate și sofiști mi se pare foarte importantă. Pentru Socrate, nu merită vorbit despre asta decât dacă vrei să spui adevărul. în al doilea rând, dacă pentru sofiști a vorbi, a discuta, înseamnă a încerca să obții victoria cu orice preț, chiar cu prețul vicleșugurilor celor mai grosolane, este deoarece pentru ei practica discursului nu poate fi disociată de exercițiul

puterii. A vorbi înseamnă a exercita o putere, a vorbi înseamnă a-și risca puterea, a vorbi înseamnă a risca să câștigi totul sau să pierzi totul. Aici mai este ceva foarte interesant, pe care socratismul și platonismul l-au eliminat cu totul: vorbirea, logosul, în fine, începând cu Socrate, nu mai este exercițiul unei puteri; este un logos care nu e decât un exercițiu al memoriei. Această trecere de la putere la memorie este ceva foarte important. în al treilea rând, mi se pare că este la fel de importantă, la sofiști, acea idee după care logosul, discursul este ceva care are o existență materială. Asta înseamnă că, în jocurile sofistice, odată ce un lucru este spus, el a fost spus. în jocul dintre sofiști, se discută: ai spus cutare lucru; l-ai spus și rămâi legat de el prin faptul că l-ai spus. Nu te mai poți elibera de el. Asta se întâmplă nu în funcție de un principiu al contradicției, de care sofiștii nu se preocupă prea mult, ci, într-un anume fel, pentru că acum ceea ce s-a spus este prezent aici, materialmente. Este prezent aici, materialmente și nu mai poți să faci nimic. De altfel, ei s-au jucat mult cu această materialitate a discursului, pentru că au fost primii care s-au jucat cu această contradicție, cu aceste paradoxuri cu care s-au delectat mai apoi istoricii. Ei sunt cei care au spus primii: atunci când spun car, trece carul cu adevărat prin gura mea? Dacă un car nu poate trece prin gura mea, nu pot să pronunț cuvântul car. în fine, ei s-au jucat cu această dublă materialitate: cea despre care vorbim și cea a cuvântului însuși. Datorită faptului că, pentru ei, logosul era în același timp un eveniment care se produsese o dată pentru totdeauna, bătălia fusese angajată, zarurile fuseseră aruncate și, iată, nu se mai putea face nimic. Fraza fusese spusă. Și apoi, este în același timp o materialitate, ea are un anumit ecou; putem vedea, de altfel, felul în care istoricii au dezvoltat pornind de aici toată această problemă a corporalului, a incorporalului, în mod relativ indiferent. Dar, și aici, logosul platonician tinde să fie din ce în ce mai imaterial, mai imaterial decât rațiunea, rațiunea omenească. Atunci materialitatea discursului, caracterul factual al discursului, raportul între discurs și putere, toate acestea mi se par un nucleu de idei care erau extrem de interesante și pe care platonismul și socratismul le-au respins complet în profitul unei anumite concepții despre cunoaștere.

R. Machado: [incomprehensibil][38]... când se discută adevărul.

M. Foucault: Despre asta vă voi spune că discursurile sunt într-adevăr evenimente, discursurile au o materialitate.

38. Banda este inaudibilă aici (Nota editorului francez).

R. Machado: Nu vorbesc despre ale dumneavoastră, vorbesc despre celelalte discursuri, de-a lungul istoriei discursului.

M. Foucault: Desigur, dar aici sunt nevoit să vă spun ce înțeleg prin discurs. Discursul a funcționat exact în acest fel; pur și simplu, o întreagă tradiție filosofică l-a deghizat, l-a ocultat. în conferința mea, cineva, un student, a spus: „Atunci, sunt foarte mulțumit, se reabilitează în sfârșit dreptul". Da, toată lumea a râs, dar n-am vrut să răspund la remarca lui. Și a continuat: „E foarte bine ceea ce spuneți". Căci, de fapt, există întotdeauna o anumită dificultate, o anumită ignoranță, în orice caz, a filosofiei, nu în privința teoriei dreptului, deoarece toată filosofia occidentală a fost legată de teoria dreptului, însă ea a fost foarte impermeabilă la practica însăși a dreptului, la practica judiciară. în fond, marea opoziție între retor și filosof – disprețul pe care filosoful, omul adevărului, omul cunoașterii l-a avut întotdeauna pentru cel care nu era decât un orator: retorul, omul discursului, al opiniei, cel care caută efecte, cel care caută să obțină victoria –, această ruptură între filosofie și retorică mi se pare caracteristică pentru ceea ce s-a petrecut în vremea lui Platon*. Iar problema este de a reintroduce retorica, oratorul, lupta discursului în interiorul câmpului analizei; nu pentru a face, precum lingviștii, o analiză sistematică a procedeelor retorice, ci pentru a studia discursul, chiar discursul de adevăr, ca procedee retorice, maniere de a învinge, de a produce evenimente, de a produce decizii, de a produce bătălii, de a produce victorii. Pentru a „retoriza" filosofia.

R. Machado: Trebuie distrusă voința de adevăr, nu-i așa?

M. Foucault: Da.

L.C. Lima: Este vorba, dacă am înțeles intenția dumneavoastră, de a propune o analiză care să conjuge binomul cunoaștere și putere. Când ați spus, adineauri, că nu era vorba de mitul lui Oedip, ci de lectura textului lui Sofocle, mi se pare că era vorba implicit de a reprivilegia enunțarea [*énoncé*], de unde această necesitate de a reciti textul, de a reciti enunțul. Primul motiv pe care-l văd pentru asta este că, fără îndoială, tipul de lectură lévi-straussiană a textului, de pildă, nu-mi permite să citesc puterea care se află în text. Atunci, spuneți: ceea ce o să recitim în Oedip nu este chestiunea vinovăției sau a nevinovăției. în fond, Oedip se poartă ca un judecător reproducând strategia discursului grec etc. Revenim cu necesitate la Deleuze. Deleuze face comparația, el caută să arate că dacă, pe de o parte, complexul lui Oedip, o oedipianizare, este proprie unui anumite formațiuni sociale, de cealaltă parte, el este

un soi de *hantise*, de obsesie a societății. Această obsesie nu s-ar actualiza, n-ar deveni prezentă decât într-o formațiune socială, odată cu apariția acelui *Urstaat*, a statului originar. El spune atunci că în această formațiune socială în care se actualizează Oedip începe să existe „imperialismul semnificantului". în ce vă privește, este vorba de „a rupe cu imperialismul semnificantului", de a „propune o strategie a limbajului": despre discurs ca strategie, discursul nu ca și căutare a adevărului, ci ca exercițiu de putere. Prima concluzie pe care aș trage-o de aici este provocatoare: mi se pare că sunteți pe cale să propuneți o întoarcere la regimul probei împotriva regimului anchetei. A doua: mi se pare că dacă am stabili seria următoare: Oedip actualizat, imperialism al semnificantului, împotriva eliberării dorinței, împotriva lui Oedip, refularea lui Oedip, dacă e vorba acum de a propune o eliberare a dorinței împotriva acestei reprimări cauzate de Oedip și, prin urmare, o analiză nu a textului ca înlănțuire semnificantă, ci a discursului ca strategie, ca reretorizare a discursului, mă întreb: în ce fel se distinge asta, în mod operațional, de analiza clasică a discursului pronunțat?

M. Foucault: Există o tradiție a cercetărilor care merg în această direcție și care au obținut deja rezultate foarte importante. Presupun că cunoașteți opera lui Dumézil, deși este mai puțin cunoscută decât cea a lui Lévi-Strauss. Există obiceiul de a-l clasa pe Dumézil printre strămoșii structuralismului, de a spune că a fost un structuralist încă prea puțin conștient de el însuși, neavând încă mijloacele de analiză riguroase și matematice pe care le avea Lévi-Strauss, că a făcut, în anumite privințe, în mod empiric, deși masiv istoric, o schiță a ceea ce Lévi-Strauss va face mai târziu. Dumézil nu este deloc mulțumit cu acest tip de interpretare a operei sale de analiză istorică și e din ce în ce mai ostil operei lui Lévi-Strauss. Dumézil însuși n-a fost primul pe acest teren, nici ultimul. Există actualmente în Franța un grup în jurul lui Jean-Pierre Vernant care reia puțin ideile lui Dumézil și încearcă să le aplice. în analiza lui Dumézil există căutarea unei structuri, adică tentativa de a demonstra că într-un mit, bunăoară, opoziția între două personaje era o opoziție de tip structural, altfel spus care conținea un anumit număr de transformări coerente. în acest sens, Dumézil făcea exact structuralism. Dar esențialul la el, ceea ce a fost un pic neglijat până acum, când se recitește Dumézil, constă în două puncte importante. Mai întâi, Dumézil spunea că atunci când făcea comparații putea lua de exemplu un mit sanscrit, o

legendă sanscrită și apoi să le compare. Cu ce? Nu neapărat cu un alt mit, ci de pildă cu un ritual asirian sau cu o practică judiciară romană. Pentru el, nu există deci privilegiu absolut acordat mitului verbal, mitului ca producție verbală, dar admite că aceleași relații pot interveni la fel de bine într-un discurs ca și într-un ritual religios sau într-o practică socială. Cred că Dumézil, departe de a identifica sau de a proiecta toate structurile sociale, practicile sociale, riturile, într-un univers al discursului, replasează, în fond, practica discursului în interiorul practicilor sociale. Aceasta este diferența fundamentală între Dumézil și Lévi-Strauss. în al doilea rând, dată fiind omogenizarea făcută între discursul și practica socială, el tratează discursul ca o practică avându-și eficacitatea sa, rezultatele sale, producând ceva în societate, care este destinat să aibă un efect, supunându-se, prin urmare, unei strategii. în linia lui Dumézil, Vernant și alții au reluat miturile asiriene și au arătat că aceste mari mituri ale tinereții lumii erau mituri având ca funcție esențială restaurarea, revigorarea puterii regale. De fiecare dată când un rege înlocuia un alt rege sau când ajungea la sfârșitul perioadei celor patru ani de guvernare și un altul trebuia să înceapă, se recitau rituri care aveau ca funcție să revigoreze puterea regală sau persoana însăși a regelui. Pe scurt, vedem această problemă a discursului ca ritual, ca practică și ca strategie în interiorul practicilor sociale.

Atunci, ați spus că sfârșesc prin a aduce în prim plan enunțul, lucrul spus, scena a ceea ce a fost spus. Trebuie să aflăm ce înțelegem prin enunț. Dacă vrem să numim „enunț" ansamblul cuvintelor, ansamblul elementelor semnificante, și apoi sensul semnificantului și al semnificatului, voi spune că nu asta înțelegem eu și Dumézil prin enunț, în fine, prin discurs. Există, în Europa, o întreagă tradiție de analiză a discursului pornind de la practici judiciare, politice etc. Există în Franța Glotz, Gernet, Dumézil și actualmente Vernant, care au fost pentru mine persoanele cele mai semnificative.

Structuralismul constă în a lua ansambluri de discursuri și a le trata doar ca enunțuri, căutând legi de trecere, de transformare, izomorfisme între aceste ansambluri de enunțuri. Nu asta mă interesează pe mine.

L.C. Lima: Adică diferența este o diferență de corpus. Compararea unui mit cu un altul presupune un corpus, în vreme ce dumneavoastră propuneți compararea între două corpuri eterogene.

M. Foucault: între corpusuri eterogene, dar cu un soi de izotopie, adică având drept câmp de aplicare un domeniu istoric particular. Decupajul lui Lévi-Strauss presupune, de fapt, o anumită omogenitate, deoarece e vorba de mituri, de discursuri, dar nu există omogenitate istorică sau istorico-geografică; în vreme ce Dumézil încearcă să stabilească, în interiorul unui ansamblu constituit din societățile indo-europene, ceea ce constituie un corpus, o izotopie geografică și politică, istorică și lingvistică, o comparație între discursurile teoretice și practici.

M.T. Amaral: A reveni la un subiect pentru a înțelege formațiunile discursive este un proces mitificator în care se ascunde volumul discursului. A reveni la practică și la istorie nu înseamnă oare a oculta din nou acest discurs?

M. Foucault: Acuzați o anumită formă de analiză că ascunde nivelurile discursului practicii discursive, ale strategiei discursive. Vreți să știți dacă analiza pe care o propun nu ocultează alte lucruri?

M.T. Amaral: Ne-ați demonstrat felul în care formațiunile discursive constituie un fapt – și cred că ele sunt singurul fapt pe care-l putem realmente considera ca atare – și că a-l interpreta, a-l face să revină la un subiect sau la obiecte însemna a mitifica. în conferința dumneavoastră, totuși, v-ați referit la practici și la istorie; prin urmare nu înțeleg foarte bine.

M. Foucault: îmi atribuiți ideea că singurul element analizabil în realitate, singurul care ni s-ar oferi ar fi discursul. Și că, prin urmare, restul nu există. Nu există decât discursul.

M.T. Amaral: Nu spun că restul nu există: spun că nu este accesibil.

M. Foucault: Asta e o problemă importantă. în realitate, n-ar avea nici un sens să spunem că nu există decât discursul. Un exemplu foarte simplu: exploatarea capitalistă, într-un anumit fel, s-a realizat fără ca vreodată teoria sa să fi fost cu adevărat nemijlocit formulată într-un discurs. Ea a putut fi ulterior evidențiată printr-un discurs analitic: discurs istoric sau discurs economic. Dar s-au exercitat oare procesele istorice în interiorul unui discurs? Ele s-au exercitat asupra vieții oamenilor, asupra corpurilor lor, asupra orarelor lor de muncă, asupra vieții și morții lor. Cu toate acestea, dacă vrem să studiem instaurarea și efectele exploatării capitaliste, ce va trebui să tratăm? Unde vom vedea-o traducându-se? în discursuri, înțelese în sens larg, adică în registrele comerțului, în nivelul salariilor, al taxelor de vamă. O vom găsi și în discursu-

rile în sens strict: în deciziile luate de consiliile de administrație și în regulamentele uzinelor, în fotografii [*sic*] etc. Toate acestea, într-un anumit sens, sunt elemente ale discursului. Dar nu există doar un singur univers al discursului în afara căruia ne-am plasa și pe care apoi l-am studia. Am putea, bunăoară, să studiem discursul moral pe care capitalismul sau reprezentanții săi, puterea capitalistă, l-au dezvoltat pentru a explica faptul că salvarea consta în a munci fără a cere vreodată o sporire cât de mică de salariu. Această „etică a muncii" a constituit un tip de discurs extraordinar de important de la sfârșitul secolului al XVIII-lea până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Discurs moral pe care-l găsim în catehismele catolice, în ghidurile spirituale protestante, în cărțile școlare, în ziare etc. Putem atunci să luăm acest corpus, acest ansamblu al discursului moral capitalist și, prin analiză, să arătăm la ce finalitate strategică ar corespunde asta, făcând astfel raportul între acest discurs și practica însăși a exploatării capitaliste. Și, în acel moment, exploatarea capitalistă ne va servi de element extradiscursiv pentru a studia strategia acestor discursuri morale. Este adevărat, totuși, că aceste practici, aceste procese de exploatare capitalistă vor fi cunoscute, într-un anumit fel, printr-un anumit număr de elemente discursive.

Așadar, putem pune fără probleme apoi în aplicare un alt procedeu care nu-l contrazice pe primul. Să luăm, de pildă, discursurile economice capitaliste: ne putem întreba în ce fel s-a stabilit compatibilitatea întreprinderilor capitaliste. Putem face istoria acestui control pe care întreprinderea capitalistă l-a efectuat, de la salariile contabilizate, care apar la sfârșitul Evului Mediu, până la uriașa contabilitate națională din zilele noastre. Putem face fără probleme analiza acestui tip de discurs, în intenția de a arăta la ce strategie se atașa el, la ce servea, cum funcționa în lupta economică. Și pornind de la ce anume am face asta? Pornind de la anumite practici care ar fi cunoscute prin alte discursuri.

H. Pelegrino: Afirmați că relația între analist și pacient este o relație de putere. Sunt de acord, dar nu cred că o analiză trebuie să fie neapărat ceva care constituie o relație de putere, în care analistul are puterea și analizatul este supus acestei puteri. Dacă așa stau lucrurile, pot să vă spun că analiza e proastă, că e rău făcută și se transformă într-o psihoterapie directivă. Analistul începe să joace un rol substitutiv, dominator. Asta nu este o analiză. La drept vorbind, când un analist are putere, el este investit cu puterea pe care pacientul i-o dă. Pentru că e nevoie ca analistul să aibă

putere, căci, într-o anumită măsură, pacientul este dependent de puterea analistului. Și se întâmplă chiar frecvent ca un pacient să-i dea analistului, să-i confere o putere omnipotentă, care este reflectarea dorințelor de omnipotență ale pacientului. Atunci toată analiza, în ultimă instanță, constă în a chestiona această putere pe care analizatul vrea s-o dea analistului. Analizatul vrea să renunțe la cura sa și la căutarea sa, pentru ca analistul să-l înlocuiască în sarcina de a exista. Analistul, dacă este un analist bun, trebuie tocmai să chestioneze și să distrugă acest demers transferențial prin care pacientul vrea să-i dea puterea, să-l investească cu o putere pe care nu poate s-o accepte și pe care trebuie să încerce s-o risipească într-o atmosferă de înțelegere umană, atmosferă de egalitate absolută, într-o atmosferă de căutare a adevărului.

M. Foucault: Această discuție este extrem de importantă. Acum șaizeci de ani, în 1913*, erau aici pentru a vorbi de psihanaliză brazilieni și germani (nu francezi, căci în acea epocă nu știau nimic despre acest subiect). Discuția era la fel de susținută cum este cea de acum. Dar despre ce se purta acea discuție? Despre problema de a ști dacă totul era efectiv sexual. Altfel spus, tema dezbaterii era chestiunea sexualității, a generalității și a extensiunii sexualității, ceea ce a provocat discuții la fel de violente.

Găsesc formidabil că am discutat timp de cincisprezece minute de psihanaliză și că termenii de sexualitate, libido și dorință n-au fost practic deloc pronunțați. Pentru cineva ca mine, care, de un anumit număr de ani, sunt pe cale să plasez lucrurile de partea relației de putere, faptul de a vedea cum se discută acum despre psihanaliză mă face foarte fericit. Cred că trecem, actualmente, printr-o transformare completă a problemelor tradiționale.

Nu știu dacă a ajuns deja în Brazilia o carte scrisă de Castel, intitulată *Psihanalismul*[39], și care a apărut acum trei săptămâni. Robert Castel este un prieten, am lucrat împreună. El încearcă să reia această idee pe care, în ultimă analiză, psihanaliza încearcă doar s-o deplaseze, s-o modifice, în fine, să reia relațiile de putere care sunt cele ale psihiatriei tradiționale. Exprimasem asta, un pic stângaci, la sfârșitul *Istoriei nebuniei*. Dar Castel tratează subiectul cu multă seriozitate, în mod documentat, mai ales în ce privește practica psihiatrică, psihanalitică, psihoterapeutică, într-o analiză în termeni de relație de putere. Cred că este o lucrare foarte interesantă, dar care poate să rănească foarte tare psihanaliștii.

39. Robert Castel, *Le Psychanalysme*, Paris, Maspero, col. „Textes à l'appui: psychiatries", 1973.

Ceea ce e curios este că această carte a ieșit în martie, și când am părăsit Franța, la începutul lui mai, ziarele nu îndrăzniseră încă să vorbească despre ea.

Când spuneți că psihanaliza este făcută pentru a distruge relația de putere, sunt de acord. Sunt de acord, dacă mă gândesc că putem imagina perfect o anumită relație care s-ar verifica între doi indivizi și care ar avea ca funcție să încerce să controleze și să distrugă complet relațiile de putere; în fine, să încerce să le controleze într-o manieră oarecare, căci relația de putere trece prin carnea noastră, prin corpul nostru, prin sistemul nostru nervos. Ideea unei psihoterapii, a unei relații în grup, a unei relații care ar încerca să spargă complet această relație de putere este o idee extrem de fecundă, și ar fi formidabil dacă psihanaliștii ar plasa această relație de putere în miezul însuși al proiectului lor.

Dar trebuie să spun că psihanaliza, așa cum este practicată actualmente, cu atâția franci pe ședință, nu face loc la ceva despre care să putem spune că ar fi distrugere a relațiilor de putere. Până acum, ea a fost condusă sub forma unei normalizări.

H. Pelegrino: Există o serie de simptome importante precum, bunăoară, antipsihiatria, mișcarea argentiniană; și, desigur, ați făcut deja cunoștință cu un grup italian de psihanaliști, un grup strălucitor care s-a despărțit de Internațională și a fondat Internaționala a IV-a. Trebuie deci să observăm nu unul sau două exemple izolate, care ar oferi despre psihanaliză viziunea unei instituții global progresive. Cred că astăzi aceasta nu e o viziune corectă; de asemenea, există deja o mișcare ce a căpătat viață și ce se plasează tocmai pe poziția unei chestionări radicale a puterii. Asta e dovada că psihanaliza este tocmai un proces de distrugere a unei relații de putere de dominație nominală.

M. Foucault: Repet că nu sunt psihanalist, dar mă mir când aud vorbindu-se că psihanaliza este distrugerea relațiilor de putere. Aș spune că există, în prezent, în mediul psihoterapeutic, un anumit număr de persoane care, plecând de la experiențe și principii diferite, încearcă să vadă felul în care s-ar putea face o psihoterapie care n-ar fi supusă acestor relații de putere. Putem să-i citățm, dar nu putem spună că ei reprezintă psihanaliza. Cei care încearcă să distrugă aceste relații de putere se confruntă cu mari dificultăți și se referă la tentativele lor cu o modestie demnă de laudă.

H. Pelegrino: Dar astăzi există psihanaliști și psihanaliști. Din fericire, am pierdut deja acea unitate de monolit care ne caracteriza.

M. Foucault: Permiteți-mi să vorbesc ca istoric. Tratând psihanaliza ca fenomen cultural care a avut o reală importanță în lumea occidentală, am putea spune că, luată ca un întreg și ca o practică, a jucat un rol în sensul normalizării. De altfel, am putea spune același lucru despre Universitate, care reconstituie și ea relațiile de putere; dar există, cu toate acestea, câteva universități care au încercat și încearcă să nu îndeplinească această funcție. Sunt de acord cu dumneavoastră în ceea ce privește efortul care se face astăzi în sensul distrugerii relațiilor de putere în interiorul psihanalizei, dar n-aș califica psihanaliza drept o știință care pune în discuție puterea. Cum n-aș califica teoria freudiană drept o încercare de contestare a puterii. Poate că diferența între punctele noastre de vedere se datorează diferenței între contextele noastre respective. în Franța, a existat un anumit număr de persoane pe care le numim freudo-marxiste care au avut o anumită importanță ideologică. După ei, ar exista două teorii care ar fi, prin esența lor, revoluționare și contestatare: teoria marxistă și teoria freudiană. Una centrată pe relațiile de producție și cealaltă pe relațiile de plăcere; revoluție în relațiile de producție, revoluție în dorință etc. însă, chiar în teoria marxistă, vom putea găsi numeroase exemple de refacere a relațiilor de putere...

L.C. Lima: Mi se pare că problema centrală nu este psihanaliza, ci tratarea ideii de putere. Modul în care este pe cale să fie tratată o convertește în fetiș. Adică: de fiecare dacă când se vorbește de putere, se subânțelege exploatarea; plătesc un analist, care mă oprimă. Se vorbește despre Universitate, dar Foucault este plătit să ne vorbească. Nu problema plății în sine determină o relație negativă. Dacă luăm puterea ca o realitate unică, orice putere înseamnă opresiune: convertesc puterea în fetiș. Ar trebui mai degrabă să analizez condițiile negative și pozitive ale puterii, căci, dacă nu fac această distincție, voi începe să restabilesc pur și simplu o bază anarhistă sau, într-o versiune mai contemporană, o versiune academică, erudită, a unei gândiri hippie.

C. Katz: Aș dori să adaug că nu văd unde se află caracterul pernicios al gândirii hippie, anarhiste. După părerea mea, Deleuze este hippie și anarhist, și nu văd prin ce anume este asta pernicios.

M. Foucault: N-am vrut în nici un caz să identific puterea și opresiunea. De ce? Mai întâi deoarece cred că nu există o putere, ci că, într-o societate, există relații de putere extraordinar de numeroase, de multiple, la diferite nivele, în care unele se sprijină pe altele și în care unele le contestă pe celelalte. Relații de putere foarte

diferite ajung să se actualizeze în interiorul unei instituții; de exemplu, în raporturile sexuale, avem relații de putere și ar fi simplist să spunem că aceste relații sunt proiecția unei puteri de clasă. Chiar dintr-un punct de vedere strict politic, în anumite țări din Occident, puterea, puterea politică este exercitată de indivizi sau de clase sociale care nu dețin nici un fel de putere economică. Aceste relații de putere sunt subtile, la diverse nivele, și nu putem vorbi de *o* putere, ci mai degrabă trebuie să descriem relații de putere; sarcină dificilă și care ar implica un îndelung proces. Am putea să le studiem din punctul de vedere al psihiatriei, al societății, al familiei. Aceste relații sunt atât de numeroase, încât n-ar putea fi definite ca opresiune, rezumând totul într-o frază: „Puterea oprimă". Nu este adevărat. Puterea nu oprimă, din două motive: în primul rând, pentru că ea procură plăcere, cel puțin unor anumite persoane. Avem o întreagă economie libidinală a plăcerii, o erotică a puterii; asta dovedește că puterea nu este doar opresivă. în al doilea rând, puterea poate să creeze. în conferința de ieri, am încercat să demonstrez că lucruri precum relațiile de putere, confiscările etc., au produs ceva uimitor, anume un tip de cunoaștere care se transformă în anchetă și care dă naștere la o serie de cunoștințe. Pe scurt, nu sunt de acord cu analiza simplistă care ar considera puterea ca un singur lucru. Cineva a spus aici că revoluționarii caută să ia puterea. Aici, aș fi mult mai anarhist. Trebuie să spun că nu sunt anarhist în sensul că nu admit această concepție complet negativă a puterii; dar nu sunt de acord cu dumneavoastră când spuneți că revoluționarii caută să ia puterea. Sau, mai degrabă, sunt de acord, adăugând: „Slavă Domnului, da!". Pentru revoluționarii autentici, a pune mâna pe putere înseamnă a pune mâna pe o comoară care se află în mâinile unei clase, pentru a o oferi unei alte clase, respectiv proletariatului. Cred că în acest fel se concepe revoluția și luarea puterii. Uitați-vă atunci la Uniunea Sovietică. Avem acolo un regim în care relațiile de putere în familie, în sexualitate, în uzine, în școli, rămân aceleași. Problema este de a ști dacă putem, în regimul actual, să transformăm la niveluri microscopice – în școală, în familie – relațiile de putere astfel încât, atunci când va exista o revoluție politico-economică, să nu regăsim, pe urmă, aceleași relații de putere pe care le găsim acum. Este problema revoluției culturale în China...

R. Muraro: De vreme ce arheologia nu pare să se supună unei metode, putem s-o considerăm ca o activitate înrudită cu arta?

M. Foucault: Este adevărat că ceea ce încerc să fac este din ce în ce mai puțin inspirat de ideea de a fonda o disciplină mai mult sau mai puțin științifică. Ceea ce încerc să fac nu este ceva legat de artă, ci mai curând un soi de activitate. Un soi de activitate, dar nu o disciplină. O activitate esențialmente istorico-politică. Nu cred că istoria poate servi politicii prin faptul de a-i furniza modele sau exemple. Nu caut să știu, de pildă, în ce măsură situația Europei la începutul secolului al XIX-lea este asemănătoare cu situația restului lumii la sfârșitul secolului XX. Acest sistem de analogii nu mi se pare fecund. Pe de altă parte, mi se pare că istoria poate servi activității politice și că aceasta din urmă, la rândul său, poate servi istoriei în măsura în care sarcina istoricului sau, mai precis, a arheologului ar fi să descopere bazele, continuitățile în comportament, în condiționare, în condițiile de existență, în relațiile de putere etc. Aceste baze, care s-au constituit la un moment dat, care au înlocuit alte baze și care se păstrează, sunt ascunse astăzi sub alte producții, sau sunt ascunse pur și simplu pentru că au făcut parte atât de mult din corpul nostru, din existența noastră. Astfel, mi se pare evident că toate acestea au avut o geneză istorică. în acest sens, analiza arheologică ar avea, în primul rând, funcția de a descoperi aceste continuități obscure încorporate în noi. Pornind de la studiul formării lor, am putea, în al doilea rând, să constatăm utilitatea pe care au avut-o și pe care o mai au și astăzi; felul în care acționează în economia actuală a condițiilor noastre de existență. în al treilea rând, analiză istorică ne-ar mai permite să determinăm de ce sistem de putere sunt legate aceste baze, aceste continuități și, prin urmare, cum să facem pentru a le aborda. De exemplu, în domeniul psihiatriei, mi se pare că este interesant să știm cum s-a instaurat cunoașterea psihiatrică, instituția psihiatrică la începutul secolului al XIX-lea, să vedem felul în care toate acestea au fost angajate înăuntrul unei serii de relații economice sau cel puțin utile, dacă vrem să luptăm acum împotriva tuturor instanțelor de normalizare. Pentru mine, arheologia înseamnă asta: o tentativă istorico-politică ce nu se întemeiază pe relații de asemănare între trecut și prezent, ci mai degrabă pe relații de continuitate și pe posibilitatea de a defini actualmente obiective tactice de strategie de luptă, tocmai în funcție de asta.

Intervenient neidentificat: Deleuze a spus că ați fi un poet. însă tocmai ați afirmat că nu sunteți un poet, că arheologia nu este o artă, nu este o teorie, nu este un poem; este o practică. Este arheologia o mașină miraculoasă?

M. Foucault: Arheologia este o mașină, fără îndoială, dar de ce miraculoasă? O mașină critică, o mașină ce repune în discuție anumite relații de putere, o mașină care are, sau care cel puțin ar trebui să aibă o funcție eliberatoare. în măsura în care ajungem să atribuim poeziei o funcție eliberatoare, aș spune nu că arheologia este, ci că mi-ar fi plăcut să fie poetică. Nu-mi amintesc prea bine când a spus Deleuze că aș fi un poet, dar dacă vreau să dau un sens acestei afirmații, ar fi că Deleuze a vrut să spună că discursul meu nu caută să se supună acelorași legi de verificare ce guvernează istoria propriu-zisă, de vreme ce aceasta are ca scop unic să spună adevărul, să spună ce s-a petrecut, la nivelul elementului, al procesului, al structurii transformării. Aș spune, într-un mod mult mai pragmatic, că, în fond, mașina mea este bună; nu în măsura în care transcrie sau furnizează modelul a ceea ce s-a petrecut, ci în măsura în care reușește să ofere pentru ceea ce s-a petrecut un model care să permită să ne eliberăm de ceea ce s-a petrecut.

A.R. de Sant'Anna: Ați spus deja că ermetismul este o formă de control a puterii și exista în asta o referință la forma obscură a gândirii lacaniene. Pe de altă parte, simt la dumneavoastră o dorință de a scrie o carte atât de clară încât aș numi asta un proiect mallarmean al unei cărți antimallarmeene. Dar când avem în vedere opacitatea discursului literar în raport cu discursul transparenței, nu ne-am afla atunci împreună cu Mallarmé (întoarcerea limbajului) și cu Borges (heterotopia) pe cale să privilegiem același discurs al opacității, mai ales dacă admitem că „prin Nietzsche și prin Mallarmé, gândirea a fost readusă, în mod violent, înspre limbajul însuși, înspre modul lui de a fi unic și dificil"[40]?

M. Foucault: Trebuie să subliniez că nu subscriu la ceea ce am spus în cărțile mele... în fond, scrie pentru plăcerea de a scrie. Ceea ce am vrut să spun despre Nietzsche și despre Mallarmé este că a existat, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, o mișcare ale cărei ecouri le regăsim în discipline precum lingvistica sau în experiențe poetice precum cele ale lui Mallarmé; o serie întreagă de mișcări care tindeau să se întrebe *grosso modo*: ce este limbajul? în vreme ce cercetările anterioare vizaseră îndeosebi să afle cum ne serveam de limbaj pentru a transmite idei, pentru a reprezenta gândirea, pentru a lega semnificații, acum, dimpotrivă, capacitatea limbajului, materialitatea sa, a devenit o problemă.

40. Citat din *Cuvintele și lucrurile*, trad. rom. de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, București, Univers, 1966, p. 359-360.

Mi se pare că avem aici, când abordăm problema materialității limbajului, un fel de întoarcere la tema sofisticii. Nu cred că această întoarcere, această preocupare în jurul ființei limbajului poate să fie identificată cu esoterismul. Mallarmé nu este un autor clar, nici nu pretindea să fie, dar nu mi se pare că acest esoterism este neapărat implicat în întoarcerea la problema ființei limbajului. Dacă tratăm limbajul ca o serie de fapte având un statut determinat de materialitate, acest limbaj este un abuz de putere datorită faptului că-l putem utiliza într-un mod determinat, atât de obscur încât ajunge să se impună din exterior persoanei căreia i se adresează, creând probleme fără soluție, fie de comprehensiune, fie de reutillizare, de retorsiune, de răspunsuri, de critici etc. întoarcerea la ființa limbajului nu este deci legată de practica esoterismului.

Aș dori să adaug că arheologia, acest gen de activitate istorico-politică, nu se traduce neapărat în cărți, nici în discursuri, nici în articole. în ultimă analiză, ceea ce mă stinghereşte actualmente, este tocmai obligația de a transcrie, de a închide totul într-o carte. Mi se pare că e vorba de o activitate în același timp practică și teoretică, trebuind să se desăvârșească prin cărți, prin discursuri, prin discuții precum aceasta, prin acțiuni politice, prin pictură, prin muzică...

Filosofia analitică a politicii

Între subiectele de conferință posibile, propusesem o dezbatere despre închisori, despre problema cu totul aparte a închisorilor. M-am văzut însă obligat să renunț din mai multe motive: primul este că, de trei săptămâni de când mă găsesc în Japonia, mi-am dat seama că problema penalității, a criminalității, a închisorii se pune în niște termeni foarte diferiți în societatea voastră și în a noastră. Mi-am mai dat, de asemenea, seama, făcând experiența unei închisori – când spun că am făcut experiența unei închisori nu înseamnă că am fost închis, ci că am vizitat o închisoare, două chiar, în regiunea Fukuoka –, ca față de ceea ce știm noi în Europa, aceasta reprezintă nu doar o perfecționare, un progres, ci o adevărată mutație care ar necesita să putem medita și discuta cu specialiștii japonezi în această problemă. M-aș fi simțit nelalocul meu să vă vorbesc despre problemele care se pun actualmente în Europa, în timp ce voi faceți experiențe atât de importante. Și apoi, la urma urmei, problema închisorilor nu este de fapt decât o parte, o piesă dintr-un ansamblu de probleme mai generale. Iar discuțiile pe care le-am avut cu diferiți japonezi m-au convins că ar fi probabil mai interesant să evocăm climatul general în care se pune problema închisorii, problema penalității, dar și un anumit număr de alte probleme de o actualitate la fel de prezentă și de urgentă. Astfel încât mă veți scuza că voi da cuvintelor mele ceva mai multă generalitate decât dacă m-aș fi limitat la problema închisorii. Dacă acest lucru vă va nemulțumi, vă rog să-mi atrageți atenția.

Știți, desigur, că există în Franța un ziar care se numește *Le Monde* și căruia ne-am obișnuit să-i spunem, cu multă solemnitate, „mare jurnal de seară". în acest „mare jurnal de seară", un ziarist a scris într-o zi următoarele rânduri, care mi-au provocat mirarea făcându-mă, atât cât îmi stă în puteri, să meditez. „De ce, scria el, există astăzi atâția oameni care pun problema puterii? într-o bună zi, continua el, ne vom mira, fără îndoială, că problema aceasta a puterii ne-a îngrijorat atât de tare la acest sfârșit de secol XX."

Nu cred că urmașii noștri, dacă vor sta cât de puțin să se gândească, se vor putea mira prea mult că, tocmai la acest sfârșit de secol XX, oamenii din generația noastră vor fi pus, cu atâta insistență, problema puterii. Pentru că, până la urmă, dacă pro-

blema puterii se pune nu este deloc pentru că noi am fi pus-o. Ea s-a pus, ne-a fost pusă. Ne-a fost pusă de actualitatea noastră, e sigur, dar totodată și de trecutul nostru, de un trecut foarte apropiat care abia dacă s-a încheiat. Căci, până la urmă, secolul XX a cunoscut două mari maladii ale puterii, două mari febre care au împins până foarte departe manifestările exacerbate ale unei puteri. Aceste două mari maladii, care au dominat inima, mijlocul secolului XX sunt, bineînțeles, fascismul și stalinismul. Firește, atât fascismul, cât și stalinismul răspundeau, fiecare, unei conjuncturi foarte precise și foarte specifice. Fără îndoială că fascismul și stalinismul și-au împins efectele până la niște dimensiuni nemaivăzute până atunci și despre care se poate măcar spera, dacă nu gândi în mod rațional, că nu ne va mai fi dat să avem parte vreodată. Niște fenomene singulare, așadar, deși nu trebuie negat faptul că, în multe dintre punctele lor, fascismul și stalinismul n-au făcut altceva decât să prelungească o serie întreagă de mecanisme existente deja în sistemele sociale și politice ale Occidentului. Căci până la urmă, organizarea marilor partide, dezvoltarea aparatelor polițienești, existența unor tehnici de represiune precum lagărele de muncă, toate acestea reprezintă o moștenire gata constituită a societăților occidentale liberale pe care stalinismul și fascismul n-au făcut decât să le culeagă.

Această experiență ne-a obligat să punem problema puterii. Căci nu se poate să nu te interoghezi și să nu te întrebi: fascismul și stalinismul să nu fi fost, și să nu fie încă, acolo unde încă se mai păstrează, decât răspunsul la niște conjuncturi și la niște situații particulare? Sau trebuie oare să considerăm, dimpotrivă, că în societățile noastre există în permanență anumite virtualități, într-o oarecare măsură structurale, intrinseci sistemelor noastre, care se pot trezi la cea mai mică ocazie, făcând oricând posibile acest soi de mari excrescențe ale puterii, aceste excrescențe ale puterii pentru care sistemul mussolinian, cel hitlerist, cel stalinist, dar și sistemul actual din Chile și cel actual din Cambogia, de pildă, sunt niște exemple, niște exemple de neocolit?

Marea problemă, cred eu, a secolului al XIX-lea, în Europa cel puțin, a fost aceea a sărăciei și a mizeriei. Marea problemă cu care s-au văzut confruntați majoritatea gânditorilor și a filosofilor de la începutul secolului al XIX-lea a fost aceasta: cum se face că marea producție de bogății, ale cărei efecte spectaculoase începeau să fie recunoscute în tot Occidentul, cum poate această producție de bogății să fie însoțită de sărăcirea absolută sau relativă (asta e

altă problema), de sărăcirea tocmai a celor care o produc? Problema aceasta a sărăcirii celor care produc bogăția, problema, deci, a unei producții simultane de bogăție și de sărăcie nu cred că a fost total rezolvată în Occident la acest sfârșit de secol XX, dar ea nu se mai pune cu aceeași urgență. Ea este astăzi dublată de o altă problemă, care nu mai este aceea a deficitului de bogăție, ci a excesului de putere. Societățile occidentale, în general vorbind societățile industrializate și dezvoltate ale acestui sfârșit de secol sunt niște societăți traversate de această îngrijorare surdă și chiar de mișcări de revoltă total explicite care pun problema acestui soi de supraproducție de putere pe care stalinismul și fascismul le-au manifestat, fără îndoială, în stare nudă și monstruoasă. Astfel încât, așa cum secolul al XIX-lea a avut nevoie de o economie al cărei obiect specific l-a constituit producția și distribuția bogățiilor, am putea spune că noi, astăzi, avem nevoie de o economie care să nu mai aibă ca obiect producția și distribuția bogățiilor, ci care să se refere la relațiile de putere.

Una dintre cele mai vechi funcții ale filosofului în Occident – spun filosof, dar la fel de bine ar trebui să spun înțelept, și poate chiar, ca să reiau acest neplăcut cuvânt contemporan, intelectual –, unul dintre principalele roluri ale filosofului în Occident a fost să pună o limită, să stabilească o limită acestui surplus de putere, acestei supraproducții de putere de fiecare dată și ori de câte ori ea devenea amenințătoare. Filosoful, în Occident, are întotdeauna, mai mult sau mai puțin, profilul anti-despotului. Și aceasta sub mai multe forme posibile, pe care le vedem desenându-se încă de la începuturile filosofiei grecești:

– filosoful a fost anti-despot fie definind el însuși sistemul de legi după care, în interiorul unei cetăți, trebuie să se exercite putere, definind limitele legale între care aceasta poate fi exercitată fără pericol: este rolul filosofului-legiuitor. Acesta a fost rolul lui Solon. în fond, momentul în care filosofia greacă a început să se despartă de poezie, momentul când proza greacă a început să se schițeze a fost tocmai ziua când Solon, într-un vocabular încă poetic, a formulat niște legi care aveau să devină însăși proza istoriei grecești, a istoriei elenice;

– în al doilea rând, cea de-a doua posibilitate: filosoful mai poate fi anti-despot și făcându-se consilierul Principelui, învățându-l pe acesta înțelepciunea, virtutea, adevărul care vor fi capabile, atunci când acesta va trebui să guverneze, să-l împiedice să abuze-

ze de putere. Este filosoful-pedagog; este Platon făcându-și pelerinajul la Dionysios, tiranul;

– în fine, cea de-a treia posibilitate: filosoful mai poate fi antidespot și spunându-și că, în fond, oricare ar fi abuzurile pe care puterea poate să le exercite asupra lui sau a altora, el, filosoful, în calitatea lui de filosof, și în practica sa filosofică și în gândirea sa filosofică, va rămâne independent față de putere; va râde de putere. Și aceștia au fost cinicii.

Solon legiuitor, Platon pedagog, și cinicii. Filosoful-moderator al puterii, filosoful-mască rânjind în fața puterii. Dacă am putea să aruncăm o privire etnologică asupra Occidentului începând de la greci încoace, am vedea aceste trei figuri ale filosofului rotindu-se și înlocuindu-se unele pe altele; am vedea desenându-se o opoziție semnificativă între filosof și Principe, între reflecția filosofică și exercițiul puterii. Și mă întreb dacă această opoziție între reflecția filosofică și exercițiul puterii nu caracterizează mai bine filosofia decât raportul ei cu știința, căci, în fond, de multă vreme filosofia nu mai poate să joace față de știință rolul de fundament. în schimb, rolul de moderare față de putere mai merită, poate, să fie jucat.

Când privim felul în care, istoricește, filosoful și-a jucat sau a vrut să își joace rolul de moderator al puterii, ajungem la o concluzie cam amară. Antichitatea a cunoscut filosofi-legiuitori; a cunoscut și filosofi-consilieri al Principelui; și totuși niciodată n-a existat, de pildă, o cetate platonică. Alexandru degeaba a fost discipolul lui Aristotel, imperiul lui Alexandru cel Mare n-a fost aristotelic. Și chiar dacă este adevărat că stoicismul, în Imperiul Roman, a impregnat gândirea întregii lumi, sau cel puțin a elitei ei, nu-i mai puțin adevărat că Imperiul Roman nu a fost stoic. Stoicismul reprezenta pentru Marcus Aurelius un mod de a fi împărat; nu era o artă și nici o tehnică de a conduce imperiul.

Altfel spus, și acesta cred că este un punct important, spre deosebire de ce s-a întâmplat în Orient, și mai cu seamă în China și în Japonia, în Occident n-a existat, cel puțin pentru o perioadă foarte îndelungată, vreo filosofie capabilă să facă corp comun cu o practică politică, o practică morală a întregii societăți. Occidentul n-a cunoscut niciodată un echivalent al confucianismului, adică o formă de gândire care, oglindind ordinea lumii sau chiar stabilindo, să prescrie totodată și structura statului, forma relațiilor sociale, conduitele individuale, prescriindu-le în mod efectiv, în însăși realitatea istoriei. Oricât de mare va fi fost importanța gândirii lui

Aristotel, oricât de departe va fi fost împins aristotelismul de către dogmatismul Evului Mediu, niciodată Aristotel nu a jucat un rol comparabil cu cel jucat în Orient de Confucius. în Occident nu a existat niciodată un stat filosofic.

Dar lucrurile, și acesta cred că reprezintă un eveniment important, s-au schimbat începând de la Revoluția Franceză, de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea încoace. Vedem constituindu-se atunci regimuri politice care au legături nu doar ideologice, ci organice, era să spun chiar organizaționale cu anumite filosofii. Revoluția Franceză, și am putea spune chiar imperiul napoleonian aveau cu Rousseau, și în general cu filosofia secolului al XVIII-lea, niște legături organice. Legătură organică între statul prusac și Hegel; legătură organică, oricât de paradoxal ar putea părea – dar asta este altă poveste – între statul hitlerist, Wagner și Nietzsche. Legături, firește, între leninism, statul sovietic și Marx. Secolul al XIX-lea a văzut apărând în Europa ceva care nu mai existase până atunci: statele filosofice, era să spun statele-filosofii, filosofii care sunt în același timp și state, și state care se gândesc pe ele însele, se reflectă, se organizează și își definesc opțiunile fundamentale pornind de la niște propoziții filosofice, înăuntrul unor sisteme filosofice și ca adevăr filosofic al istoriei. Este vorba despre un fenomen, firește, cât se poate de surprinzător și care devine cu atât mai tulburător dacă ne gândim că aceste filosofii, toate aceste filosofii care au devenit state erau, fără nici o excepție, niște filosofii ale libertății, filosofii ale libertății precum cele din secolul al XVIII-lea, desigur, dar filosofii ale libertății și în cazul lui Hegel, al lui Nietzsche sau al lui Marx. Or, toate aceste filosofii ale libertății au dus, de fiecare dată, la apariția unor forme de putere care, fie sub forma terorii, fie sub forma birocrației, fie, în sfârșit, sub forma terorii birocratice, erau opusul perfect al regimului libertății, contrarul însuși al libertății devenite istorie.

Toți acești filosofi occidentali moderni sunt de un comic amar: au gândit, s-au gândit pe ei înșiși într-un raport de opoziție esențial față de putere și față de exercitarea ei nelimitată, dar destinul gândirii lor a făcut ca, pe cât erau mai ascultați, pe cât puterea și instituțiile politice erau mai pătrunse de gândirea lor, pe atât ei să servească mai mult la autorizarea unor forme excesive de putere. Acesta a fost, până la urmă, comicul trist al lui Hegel, transformat în ceea ce a fost regimul bismarckian; acesta a fost și comicul trist al lui Nietzsche, ale cărui opere complete i-au fost oferite lui Mussolini de către Hitler cu ocazia călătoriei la Veneția care trebuia să

consfințească *Anschluss*-ul. Mai mult decât sprijinul dogmatic al religiilor, filosofia autentifică puteri nelimitate. Acest paradox a devenit criză acută odată cu stalinismul, stalinismul care s-a înfățișat pe sine, mai mult ca oricare alt regim, drept un stat care era în același timp și o filosofie, o filosofie care anunțase și prezisese, tocmai, dispariția statului și care, transformată în stat, a devenit un stat cu adevărat privat, rupt de orice reflecție filosofică și de orice fel de posibilitate de reflecție. Este statul filosofic devenit literalmente inconștient sub forma statului pur.

În fața acestei situații care ne este cât se poate de precis contemporană, și contemporană chiar într-un mod presant, există mai multe atitudini posibile. Putem, și este perfect îndreptățit, aș spune chiar recomandabil, să ne interogăm, din punct de vedere istoric, asupra acestor legături ciudate pe care Occidentul le-a făcut sau a lăsat să fie făcute între acești filosofi și putere: cum au putut aceste legături între filosofie și putere să se formeze exact în momentul când filosofia își stabilea drept principiu, dacă nu contra-puterea, cel puțin moderarea puterii, exact în momentul când filosofia trebuia să spună puterii: aici trebuie să te oprești, nu vei merge mai departe? Să fie vorba de o trădare a filosofiei? Sau oare tocmai pentru că filosofia va fi fost dintotdeauna, în secret, orice va fi spus, o anumită filosofie a puterii? Nu cumva, oare, a spune puterii: oprește-te acolo unde ești, înseamnă a lua tocmai, în mod virtual, și secret, locul puterii, a te transforma în legea legii, și prin urmare a te realiza ca lege?

Ne putem pune toate aceste întrebări. După cum, la polul opus, putem și să ne spunem că, la urma urmei, filosofia nu are nimic de-a face cu puterea, că vocația profundă, esențială a filosofiei este să aibă de-a face cu adevărul sau să interogheze ființa; și că, rătăcindu-se în aceste domenii empirice care sunt problema politicii și a puterii, filosofia nu poate decât să se compromită. Dacă a fost atât de ușor trădată este pentru că s-a trădat singură. Filosofia s-a trădat pe ea însăși ducându-se acolo unde n-ar fi trebuit să se ducă și punând întrebări care nu erau ale ei.

Dar poate că mai există și o altă cale. Despre această cale aș dori să vă vorbesc. Poate că pentru filosofie se mai poate încă imagina o anumită posibilitate de a juca un rol față de putere, care să nu mai fie însă unul de întemeiere sau de continuare a puterii. Poate că filosofia mai poate încă juca un rol pe latura contra-puterii, cu condiția ca acest rol să nu mai constea, ca până acum, în a opune, față de putere, legea filosofiei, cu condiția ca filosofia să

înceteze a se mai concepe pe sine ca profeție, cu condiția ca filosofia să înceteze să se mai conceapă ca pedagogie sau ca legislație, și să-și stabilească sarcina de a analiza, de a elucida, de a face vizibile și, deci, de a intensifica luptele care se desfășoară în jurul puterii, strategiile adversarilor din interiorul raporturilor de putere, tacticile folosite, focarele de rezistență, cu condiția, într-un cuvânt, ca filosofia să înceteze să mai pună problema puterii în termeni de bine și rău, ci în termeni de existență. Să nu se mai întrebe: puterea e bună sau rea, legitimă sau nelegitimă, reprezintă ea o chestiune de drept sau de morală? Ci, pur și simplu, să încerce să curețe problema puterii de toate suprasarcinile morale și juridice cu care aceasta a fost până acum afectată, și să pună această întrebare naivă, care nu a fost pusă prea des, chiar dacă, efectiv, au existat unii care de multă vreme au pus-o: în ce constau, în fond, relațiile de putere?

Știm de multă vreme că rolul filosofiei nu este de a descoperi ceea ce este ascuns, ci de a face vizibil tocmai ceea ce este vizibil, adică să facă să apară ceea ce este atât de apropiat, atât de imediat, atât de intim legat de noi înșine încât tocmai de aceea nici nu-l mai percepem. în timp ce rolul științei este de a ne face să cunoaștem ceea ce nu se vede, rolul filosofiei este de a ne face să vedem tocmai ceea ce vedem. La urma urmei, și exact în această măsură, sarcina filosofiei, astăzi, ar putea fi să se întrebe: în ce constau aceste relații de putere în care ne aflăm prinși și în care filosofia însăși, de cel puțin o sută cincizeci de ani, s-a împotmolit?

Veți spune că este o sarcină cam modestă, extrem de empirică și foarte limitată, dar avem totuși, foarte aproape de noi, un anumit model al unei astfel de utilizări a filosofiei: filosofia analitică a anglo-americanilor. La urma urmei, filosofia analitică anglo-saxonă nu-și ia ca sarcină să reflecteze asupra ființei limbajului sau asupra structurilor de profunzime ale limbii; ea reflectează asupra folosirii cotidiene a limbii în diferitele tipuri de discurs. Pentru filosofia analitică anglo-saxonă este vorba de a face o analiză critică a gândirii pornind de la modul în care lucrurile sunt enunțate. Cred că, în mod asemănător, am putea imagina o filosofie care ar avea sarcina de a analiza ce anume se întâmplă în viața de zi cu zi în relațiile de putere, o filosofie care ar încerca să arate despre ce anume e vorba, care sunt formele, mizele și obiectivele acestor relații de putere. O filosofie care s-ar preocupa, prin urmare, mai mult de relațiile de putere decât de jocurile de limbaj, o filosofie care s-ar referi mai curând la toate aceste relații care traversează

corpul social decât la efectele de limbaj care traversează și subîntind gândirea. Am putea să imaginăm, ar trebui să imaginăm ceva precum o filosofie analitico-politică. Și atunci ar trebui să ne aducem aminte că filosofia analitică a limbajului practicată de anglo-saxoni se păzește cât poate de acele calificări-descalificări masive ale limbajului așa cum putem întâlni la Humboldt sau la Bergson, de pildă – Humboldt, pentru care limbajul era creatorul oricărui raport posibil între om și lume, creatorul însuși, prin urmare, al lumii, al lumii ca lume a ființei umane, sau devalorizarea bergsoniană, care nu încetează să repete că limbajul este neputincios, că este împietrit, că e mort, că e spațial, că nu poate, deci, decât să trădeze experiența conștiinței și a duratei. în locul unor astfel de calificări sau descalificări masive, filosofia anglo-saxonă încearcă să spună că limbajul nici nu se înșală niciodată, dar nici nu revelează vreodată. Limbajul se joacă. Importanță, prin urmare, a noțiunii de joc.

Într-un mod oarecum analog, am putea spune că, pentru a analiza sau a critica relațiile de putere, nu trebuie să le afectăm cu calificări peiorative sau cu elogii masive, globale, definitive, absolute, unilaterale; nu se pune problema de a spune că relațiile de putere nu pot face decât un singur lucru, și anume să constrângă și să forțeze. Nu trebuie, de asemenea, să ne închipuim nici că am putea să scăpăm de relațiile de putere dintr-o dată, global, masiv, printr-un soi de ruptură radicală sau printr-o fugă fără întoarcere. Și relațiile de putere, ca și limbajul, se joacă, se dispută, trebuie jucate; sunt jocuri de putere care ar trebui studiate în termeni de tactică și de strategie, în termeni de regulă și de hazard, în termeni de miză și de obiectiv. Oarecum în această direcție am încercat să lucrez și aș dori, acum, să vă semnalez câteva dintre liniile de analiză care ar putea fi urmate.

Jocurile de putere pot fi abordate din diverse unghiuri. în loc să studiez marele joc al statului cu cetățenii ori cu alte state, am preferat – fără doar și poate din pricina unei tendințe de caracter sau poate a unei înclinații spre nevroza obsesională – să mă interesez de niște jocuri de putere mult mai limitate, mult mai umile și care nu au, în filosofie, statutul nobil, recunoscut, al marilor probleme: jocuri de putere din jurul nebuniei, jocuri de putere din jurul medicinii, din jurul bolii, din jurul corpului bolnav, jocuri de putere din jurul penalității și al închisorii, cam acestea mi-au reținut până acum atenția – din două motive.

Despre ce anume e vorba în aceste jocuri de putere mărunte, oarecum singulare, uneori marginale? Ele implică nici mai mult, nici mai puțin decât însuși statutul rațiunii și al nerațiunii; implică statutul vieții și al morții, pe cel al crimei și al legii; adică un ansamblu de lucruri care constituie în același timp țesătura vieții noastre de zi cu zi și realitatea pornind de la care oamenii au construit discursul tragediei.

Dar mai există și alt motiv pentru care m-am interesat de aceste probleme și de aceste jocuri de putere. Mi se pare că tocmai aceste jocuri, în mult mai mare măsură decât marile bătălii statale și instituționale, constituie azi obiectul neliniștii și al interesului oamenilor. Când vezi, de pildă, felul în care s-a desfășurat în Franța campania electorală pentru legislative, ești izbit de faptul că, în vreme ce ziarele, radioul, televiziunea, oamenii politici, responsabilii guvernului și ai statului n-au încetat să le repete francezilor că sunt pe cale de a juca o partidă capitală pentru viitorul lor, oricare ar fi rezultatul alegerilor, oricare ar fi, de altfel, numărul de alegători cu minte care au mers să voteze, ești izbit, prin urmare, de faptul că, în adâncul lor, oamenii n-au simțit câtuși de puțin ce putea fi istoricește tragic sau decisiv în aceste alegeri.

Mă frapează, în schimb, de ani de zile, în multe societăți, nu doar în interiorul celei franceze, freamătul neîntrerupt din jurul unor probleme care altădată erau marginale și oarecum teoretice: vrem să știm cum vom muri, ce se va întâmpla cu noi atunci când ne vom afla lăsați de izbeliște într-un spital, cum stau lucrurile cu propria noastră rațiune și cu judecata pe care oamenii o vor formula despre ea, ce vom fi dacă am fi nebuni, ce anume suntem dacă suntem nebuni, cum va fi și ce se va întâmpla în ziua când vom comite o infracțiune și când vom fi înghițiți de mașina penalității. Toate aceste fenomene ating profund viața, afectivitatea, angoasa contemporanilor noștri. Iar dacă-mi veți spune, cu perfectă îndreptățire, că până la urmă întotdeauna a fost așa, mi se pare că este totuși una dintre primele dăți (deloc prima) când se întâmplă astfel. Ne aflăm, în tot cazul, într-unul din acele momente când aceste întrebări cotidiene, marginale, rămase tăcute, acced la nivelul unui discurs explicit, când oamenii nu numai că acceptă să vorbească despre ele, ci și să intre în jocul discursurilor și să ia parte la ele. Nebunia și rațiunea, moartea și boala, penalitatea, închisoarea, crima, legea, toate acestea constituie însăși viața noastră de zi cu zi, și tocmai această viață de zi cu zi ni se pare acum esențială.

Cred, de altfel, că trebuie să mergem și mai departe și să spunem nu numai că aceste jocuri de putere din jurul vieții și al morții, al rațiunii și al smintelii, al legii și al crimei au căpătat, în zilele noastre, o intensitate pe care nu au avut-o cel puțin în perioada imediat anterioară, ci și că însăși rezistența și luptele aflate în desfășurare nu mai au, astăzi, aceeași formă. Acum nu mai e vorba, în esență, de a lua parte la toate aceste jocuri de putere pentru a-ți face cât mai bine respectate propria libertate și propriile drepturi; pur și simplu, noi nu mai dorim aceste jocuri. Și nu mai e vorba nici de înfruntări în interiorul jocurilor, ci de rezistența la joc și de un refuz al jocului ca atare. Este ceva absolut caracteristic pentru o serie întreagă dintre aceste lupte și înfruntări.

Să luăm cazul închisorii. De ani și ani, era să spun de secole, în tot cazul de când există închisoarea ca tip de pedeapsă în cadrul sistemelor penale occidentale, din secolul al XIX-lea deci, o serie întreagă de mișcări, de critici, de opoziții uneori violente au apărut pentru a încerca să modifice funcționarea închisorii, condiția deținutului, statutul lui fie în închisoare, fie după ieșirea din ea. Știm însă că acum, pentru prima oară, nu mai e vorba despre acest joc și despre această rezistență, despre această poziție în interiorul jocului însuși; ci pur și simplu de un refuz al jocului ca atare. Se spune: fără închisoare deloc, pur și simplu. Iar când, la auzul acestei critici masive, oamenii rezonabili, legiuitorii, tehnocrații, guvernanții întreabă: „Dar, până la urmă, ce vreți?", răspunsul este: „Nu noi trebuie să spunem în ce sos vrem să fim mâncați; nu mai vrem să jucăm acest joc al penalității; nu mai vrem să jucăm acest joc al sancțiunilor penale; nu mai vrem să jucăm jocul justiției". Mi se pare absolut caracteristic, în povestea de la Narita care se desfășoară de ani și în ani în Japonia[1], faptul că jocul adversarilor și al celor care se opun n-a fost de a obține cât mai multe avantaje posibile reclamându-se de la lege și obținând despăgubiri. Oamenii nu au mai vrut să joace jocul, în mod tradițional organizat și instituționalizat, al statului cu cerințele lui și al cetățenilor cu drepturile lor. Pur și simplu nu au mai vrut să joace deloc jocul; împiedică jocul să fie jucat.

Cea de-a doua caracteristică a fenomenelor pe care încerc să le reperez și să le analizez este faptul că ele constituie niște fenomene difuze și descentrate. Și iată ce vreau să spun. Să ne reîntoarcem la exemplul închisorii și al sistemului penal. în secolul al XVIII-lea,

1. Construirea noului aeroport din Tokio pe terenul agricol de la Narita s-a lovit vreme de ani întregi de opoziția țăranilor și a extremei stângi japoneze.

în jurul anului 1760, în momentul când începea să se pună problema unei schimbări radicale în sistemul penal, cine a pus această problemă, și pornind de la ce? A fost vorba de niște teoreticieni, de niște teoreticieni ai dreptului, de niște filosofi, în accepția epocii, care au pus nu problema închisorii ca atare, ci problema, foarte generală, a ce anume trebuie să fie legea într-o țară a libertății, și în ce fel trebuie ea aplicată, între ce limite și până unde. Abia în urma acestei reflecții centrale și teoretice s-a ajuns, la capătul unui număr de ani, la a se dori ca pedepsirea, singura pedepsire posibilă să fie închisoarea.

Problema a fost pusă în niște termeni cu totul diferiți, și într-un mod cu totul diferit, în anii din urmă, în țările occidentale. Punctul de pornire nu l-a mai constituit câtuși de puțin o mare revendicare globală referitoare la un mai bun sistem al legii. Punctele de pornire au fost de fiecare dată infime și minuscule: povești legate de subalimentare și de lipsa confortului în închisori, de exemplu. Și plecând de la aceste fenomene locale, de la aceste puncte de pornire extrem de particulare, ne-am dat seama că fenomenul se răspândea, se răspândea foarte repede, implicând o serie întreagă de oameni care nu aveau nici aceeași situație și nici aceleași probleme. Mai poate fi adăugat faptul că aceste rezistențe par relativ indiferente la regimurile politice și la sistemele economice, și uneori chiar la structurile sociale din țările în care apar. Am văzut, de exemplu, lupte, rezistențe și greve în închisori atât în Suedia, care are un sistem penal, un sistem penitenciar extrem de progresist în comparație cu al nostru, cât și în țări precum Italia sau Spania, în care situația era cu mult mai rea și contextul politic total diferit.

Am putea spune același lucru și despre mișcarea femeilor și a luptelor din jurul jocurilor de putere dintre bărbați și femei. Mișcarea feministă s-a dezvoltat atât în Suedia cât și în Italia, țări în care statutul femeilor, statutul relațiilor sexuale, raporturile dintre soț și soție, dintre bărbat și femeie sunt atât de diferite. Ceea ce demonstrează cât se poate de clar că obiectivul acestor mișcări nu mai este același cu al mișcărilor politice și revoluționare tradiționale: nu mai este absolut deloc vorba de a viza puterea politică sau sistemul economic.

A treia caracteristică: acest gen de rezistență și de luptă are ca obiectiv esențial faptele de putere înseși, mult mai mult decât ceva precum o exploatare economică sau decât ceva precum o inegalitate. Problema la care se referă aceste lupte este faptul că se exercită o anumită putere și că simplul fapt că ea se exercită este

de nesuportat. Voi lua ca exemplu o anecdotă, la auzul căreia veți putea surâde, dar pe care la fel de bine o veți putea lua și în serios: în Suedia există închisori în care deținuții pot să-și primească soția și să facă dragoste cu ea. Fiecare deținut are o cameră. într-o zi, o tânără suedeză, studentă și militantă înfocată, m-a căutat ca să-mi ceară să o ajut să denunțe fascismul din închisorile suedeze. Am întrebat-o în ce consta acest fascism. Mi-a răspuns: camerele în care deținuții pot face dragoste cu nevestele lor nu pot fi încuiate cu cheia. Firește, așa ceva ne face să râdem; dar este totodată extrem de semnificativ pentru faptul că puterea este cea vizată.

În mod asemănător, reproșurile și criticile care au fost formulate la adresa instituției medicale – și mă gândesc în primul rând la cele ale lui Illich*, dar și la multe altele – nu se refereau în principal la faptul că instituțiile medicale ar aplica o medicină bazată pe profit, chiar dacă se pot denunța relațiile ce pot să existe între firmele farmaceutice și anumite practici medicale sau anumite instituții spitalicești. Ceea ce i se reproșează medicinii nu este nici măcar faptul că nu dispune decât de niște cunoștințe fragile și deseori eronate. Ci, după părerea mea, în primul rând faptul că exercită asupra corpului, asupra suferinței bolnavului, asupra vieții și morții sale o putere necontrolată. Nu știu dacă la fel stau lucrurile și în Japonia, dar în țările europene ceea ce mă izbește este că problema morții este pusă nu sub forma unui reproș adresat medicinii pe motivul că nu este capabilă să ne mențină mai multă vreme în viață, ci, dimpotrivă, că ne menține în viață chiar și fără dorința noastră. Noi îi reproșăm medicinii, cunoașterii medicale, tehnostructurii medicale că decide în locul nostru în privința vieții și a morții, că ne menține într-o viață extrem de sofisticată din punct de vedere științific și tehnic, dar pe care noi n-o dorim. Dreptul la moarte este dreptul de a spune „Nu" cunoașterii medicale, și nu cerința, adresată cunoașterii medicale să se exercite. Ținta o constituie, pur și simplu, puterea.

Și în afacerea de la Narita putem găsi ceva de acest fel: agricultorii din Narita ar fi putut primi cu siguranță niște avantaje deloc neglijabile dacă ar fi acceptat unele dintre propunerile care le-au fost făcute. Refuzul lor a ținut de faptul că aceasta însemna exercitarea asupra lor a unei forme de putere pe care ei n-o doreau. Mai mult decât miza economică, însăși modalitatea în care puterea se exercita asupra lor, simplul fapt că era vorba de o expropriere decisă de sus într-un fel sau în altul se afla în joc în afacerea Nari-

ta: acestei puteri arbitrare i se răspunde printr-o inversare violentă a puterii.

Ultima caracteristică asupra căreia aș dori să insist referitor la aceste lupte este faptul că, astăzi, avem de-a face cu niște lupte imediate. în două sensuri. Pe de o parte, ele atacă instanțele de putere cele mai apropiate; atacă tot ce se exercită nemijlocit asupra indivizilor. Altfel spus, în aceste lupte nu mai e vorba de a urma marele principiu leninist al dușmanului principal sau al verigii celei mai slabe. Apoi, aceste lupte imediate nu mai așteaptă de la un moment viitor care ar fi revoluția, eliberarea, dispariția claselor sau a statului soluționarea problemelor lor. în comparație cu o ierarhie teoretică a explicațiilor ori cu o ordine revoluționară care ar polariza istoria și ar ierarhiza momentele, putem spune că aceste lupte sunt niște lupte anarhice; ele se înscriu într-o istorie care e imediată și care se acceptă și se recunoaște ca infinit deschisă.

Aș vrea acum să revin la filosofia analitico-politică despre care vorbeam adineauri. Mi se pare că rolul unei asemenea filosofii analitice a puterii ar trebui să constea în a cântări importanța acestor lupte și a acestor fenomene cărora până acum nu li se acorda decât o valoare marginală. Ar trebui arătat cât de diferite sunt aceste procese, aceste agitații, aceste lupte, obscure, mediocre, mărunte adeseori, de formele de luptă care au fost atât de puternic valorizate în Occident sub semnul revoluției. Este absolut evident că, oricare ar fi vocabularul utilizat, oricare ar fi referințele teoretice ale celor care participă la aceste lupte, avem de-a face cu un proces care, deși extrem de important, nu este câtuși de puțin un proces cu o formă, cu o morfologie revoluționară, în înțelesul clasic al termenului de „revoluție", și aceasta în măsura în care revoluția înseamnă lupta globală și unitară a unei întregi națiuni, a unui întreg popor, în sensul în care revoluția înseamnă o luptă care promite răsturnarea în totalitate a puterii instituite, anihilarea ei din temelii, în sensul în care revoluție vrea să însemne o luptă care asigură o eliberare totală, și o luptă imperativă dat fiind că impune, pe scurt, ca toate celelalte lupte să-i fie subordonate și să depindă de ea.

Asistăm cumva, la acest sfârșit de secol XX, la un sfârșit al erei revoluțiilor? Acest tip de profeție, acest gen de condamnare la moarte a revoluției mi se pare oarecum derizoriu. Suntem, probabil, pe cale de a trăi sfârșitul unei perioade istorice care, de la 1789-1793 încoace, a fost, în Occident cel puțin, dominată de monopolul revoluției, cu toate efectele de despotism colateral pe care

acest lucru l-a putut presupune, fără ca, totuși, această dispariție a monopolului revoluției să însemne o revalorizare a reformismului. într-adevăr, în luptele despre care tocmai v-am vorbit nu este câtuși de puțin vorba de reformism, dat fiind că reformismul are rolul de a stabiliza un sistem de putere la capătul unui anumit număr de schimbări, în vreme ce, în toate aceste lupte, este vorba tocmai de destabilizarea mecanismelor de putere, de o destabilizare aparent infinită.

Aceste lupte descentrate în raport cu principiile, cu întâietățile, cu privilegiile revoluției nu sunt, însă, doar niște fenomene de circumstanță, care n-ar fi legate decât de niște conjuncturi particulare. Ele vizează e realitate istorică care există într-un mod care nu este, poate, vizibil, dar care se dovedește extrem de solidă, de veacuri întregi, în societățile occidentale. Mi se pare că aceste lupte vizează una dintre structurile insuficient cunoscute, dar esențiale ale societăților noastre. Anumite forme de exercitare a puterii sunt perfect vizibile și au provocat lupte care pot fi imediat recunoscute, dat fiind că însuși obiectivul lor este vizibil: împotriva formelor colonizatoare, etnice, lingvistice de dominație au existat lupte naționaliste și lupte sociale al căror obiect explicit și cunoscut erau formele economice de exploatare; au existat, apoi, luptele politice îndreptate împotriva formelor clar vizibile, bine cunoscute, juridice și politice, de putere. Luptele despre care vorbesc – și poate tocmai din această cauză analiza lor este mai greu de făcut decât în cazul celorlalte – vizează o putere care există în Occident încă din Evul Mediu, o formă de putere care nu este cu exactitate nici o putere politică sau juridică, nici o putere economică, nici o putere de dominație etnică, dar care a avut totuși mari efecte structurante înăuntrul societăților noastre. Această putere este o putere de sorginte religioasă, este cea care pretinde a-i conduce și a-i călăuzi pe oameni de-a lungul întregii lor vieți și în fiecare împrejurare a acestei vieți, o putere care constă în a vrea să se îngrijească de existența oamenilor până în cele mai mici detalii și în toată desfășurarea ei, de la naștere și până la moarte, și aceasta pentru a-i constrânge la adoptarea unui anumit mod de a se comporta, pentru a-i obliga să se salveze. Este ceea ce am putea numi puterea pastorală.

Etimologic, și luând cuvintele în litera lor, puterea pastorală este puterea pe care păstorul o exercită asupra turmei sale. Or, o putere de acest gen, atât de atentă, atât de plină de solicitudine, atât de dedicată salvării tuturor și a fiecăruia în parte, societățile

antice, societățile grecești și cele romane nici nu cunoscuseră și, din câte se pare, nici nu-și doriseră să cunoască. Abia odată cu apariția creștinismului, cu instituirea Bisericii, cu organizarea ei ierarhică și teritorială, dar și cu ansamblul de credințe privitoare la lumea de dincolo, la păcat, la mântuire, la economia meritului, abia odată cu definirea rolului preotului, abia atunci a apărut concepția creștinilor conform căreia aceștia alcătuiesc o turmă, asupra căreia un anumit număr de indivizi, care se bucură de un statut aparte, au dreptul și datoria de a exercita sarcinile păstoririi.

Puterea pastorală s-a dezvoltat de-a lungul întregului Ev Mediu în niște raporturi strânse și dificile cu societatea feudală. S-a dezvoltat, apoi, încă și mai intens, în secolul al XVI-lea, odată cu Reforma și Contrareforma. Pe parcursul acestei istorii care începe cu creștinismul și se continuă până în inima epocii clasice și chiar până în ajunul Revoluției Franceze, puterea pastorală și-a păstrat o caracteristică esențială, total singulară în istoria civilizațiilor: puterea pastorală, deși se exercită la fel ca oricare altă putere de tip religios sau politic asupra întregului grup, are ca preocupare și ca sarcină principală de a nu veghea la salvarea tuturor decât ocupându-se de fiecare element în parte, de fiecare oaie din turmă, de fiecare individ, nu doar pentru a-l constrânge să acționeze într-un fel sau altul, ci și pentru a putea să-l cunoască, să-l descopere, a-i reliefa subiectivitatea și a-i structura propriul raport cu sine însuși și cu propria-i conștiință. Tehnicile păstoririi creștine privind direcția de conștiință, îngrijirea sufletelor, cura sufletelor, toate acele practici care merg de la examenul de conștiință până la confesiune trecând prin mărturisire, acea raportare obligatorie de sine însuși la sine însuși în termeni de adevăr și de discurs obligatoriu, acesta este, cred eu, unul dintre punctele fundamentale ale puterii pastorale, și ceea ce face din ea o putere individualizantă. În cetățile grecești și pe întinsul Imperiului Roman, puterea nu avea nevoie să-i cunoască pe indivizi unul câte unul, să constituie în legătură cu fiecare în parte un mic nucleu de adevăr pe care mărturisirea trebuia să-l aducă la lumină și pe care ascultarea atentă a păstorului trebuia să-l strângă laolaltă și să-l judece. Nici puterea feudală nu avea nevoie de această economie individualizantă a puterii. Nici măcar monarhia absolută, cu aparatul ei administrativ, nu avea încă nevoie de ea. Aceste tipuri de putere se refereau fie la cetatea în întregul ei, fie la anumite grupuri, teritorii sau categorii de indivizi. Erau niște societăți bazate pe grupuri și pe statute; nu erau încă niște societăți individualizante. Cu mult înainte de ma-

rea epocă a dezvoltării societății industriale și burgheze, puterea religioasă a creștinismului a lucrat corpul social până la constituirea unor indivizi legați de ei înșiși sub forma acestei subiectivități căreia i se cere să devină conștientă de sine în termeni de adevăr și sub forma mărturisirii.

Două remarci aș avea de făcut referitor la puterea pastorală. Prima este că ar merita efortul să comparăm păstorirea, puterea pastorală a societăților creștine, cu ceea ce au putut fi rolul și efectele confucianismului în societățile din Extremul Orient. Ar trebui remarcată cvasi-coincidența cronologică a celor două, ar trebui, apoi, remarcat cât de important a fost rolul puterii pastorale în dezvoltarea statului în secolele al XVI-lea și al XVII-lea în Europa, aproape la fel cu cel al confucianismului în Japonia în epoca dinastiei Tokutawa. Dar ar trebui să facem și diferența dintre puterea pastorală și confucianism: păstorirea este esențialmente religioasă, confucianismul nu; păstorirea vizează în primul rând un obiectiv situat deasupra acestei lumi și nu intervine în această lume decât în funcție de acel dincolo, în timp ce confucianismul joacă în cea mai mare parte un rol pământesc; confucianismul urmărește o stabilitate generală a corpului social printr-un ansamblu de reguli generale ce se impun fie tuturor indivizilor, fie tuturor categoriilor de indivizi, în vremea ce păstorirea stabilește niște relații de supunere individuală între păstor și turmă; în sfârșit, păstorirea are, prin tehnicile pe care le folosește (direcția spirituală, îngrijirea sufletelor etc.), niște efecte individualizante pe care confucianismul nu le presupune. Un întreg univers de cercetări ar putea fi dezvoltat în această direcție, pornind de la lucrările fundamentale realizate, în Japonia, de Masao Maruyama.

Cea de-a două remarcă a mea este următoarea: într-un mod cu totul paradoxal și destul de neașteptat, atât societățile capitaliste și industriale, cât și formele moderne de stat care le-au însoțit și le-au susținut au avut nevoie de procedurile, de mecanismele, în primul rând de cele individualizante, elaborate de păstorirea religioasă. în ciuda eliminării unui anumit număr de instituții religioase, oricât de mari vor fi fost mutațiile cărora, pe scurt, li se va spune ideologice, și care au modificat, cu siguranță, în profunzime raportul omului occidental cu credințele religioase, a existat o implantare și chiar o multiplicare și o răspândire a tehnicilor pastorale în cadrul laic al aparatului de stat. Sunt puțin cunoscute și puțin rostite aceste lucruri, fără îndoială pentru că marile forme statale care s-au dezvoltat începând din secolul al XVIII-lea s-au

justificat mult mai mult în termeni de libertate garantată decât de mecanism de putere implantat, dar poate și pentru că aceste mărunte mecanisme de putere aveau ceva umil și de nemărturisit, care a făcut să nu se considere că ele trebuie analizate și rostite cu voce tare. Așa cum spune un scriitor în romanul intitulat *Omul fără însușiri**, ordinea preferă să ignore mecanica ce-i organizează împlinirea atât de evident sordidă, încât ar distruge toate vocațiile de dreptate.

Tocmai aceste mecanisme mărunte, umile și aproape sordide trebuie aduse la lumină în societățile în care funcționează. Pe parcursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea europene, am asistat la o întreagă reconversie, la o întreagă transplantare a ceea ce fuseseră obiectivele tradiționale ale păstoririi. Se spune adesea că statul și societatea modernă ignoră individul. Dacă stai însă să privești ceva mai de aproape, ești frapat de atenția pe care statul o arată indivizilor; ești frapat de toate tehnicile care au fost instituite și dezvoltate pentru ca individul să nu scape în nici un fel puterii, și nici supravegherii, controlului, învățaților, redresării, corectării. Toate marile mașini disciplinare – cazărmi, ateliere și închisori – sunt niște mașini ce permit discernerea individului, cunoașterea a ceea ce este, ce face și ce se poate face din el, unde trebuie plasat și cum trebuie plasat între ceilalți. Și științele umane sunt tot niște cunoașteri care permit aflarea a ceea ce sunt indivizii, care dintre ei e normal și care nu, cine e rațional și cine nu, cine e apt și pentru ce anume, care sunt comportamentele previzibile ale indivizilor și care sunt cele care trebuie eliminate. Importanța statisticii se datorează tocmai faptului că ea permite măsurarea cantitativă a efectelor de masă a comportamentelor individuale. Ar mai trebui, de asemenea, adăugat că mecanismele de asistență și de asigurare, pe lângă obiectivele lor de raționalizare economică și de stabilizare politică, au și efecte individualizante: ele fac din individ, din existența și din comportamentul său, din viața, din existența nu doar a tuturor, ci a fiecăruia în parte un eveniment care e pertinent, care este chiar necesar, indispensabil pentru exercitarea puterii în societățile moderne. Individul a devenit o miză esențială pentru putere. Iar puterea este cu atât mai individualizantă cu cât, paradoxal, este mai birocratică și mai statală. Păstorirea, chiar dacă în forma ei strict religioasă și-a pierdut cea mai mare parte a puterilor, a găsit în stat un nou suport și o sursă de transformare.

Aș dori să închei întorcându-mă la acele lupte, la acele jocuri de putere despre care vorbeam adineauri, și pentru care luptele

purtate în jurul închisorii și al sistemului penal nu reprezintă decât un exemplu și unul dintre cazurile posibile. Aceste lupte, indiferent că e vorba despre cele care privesc nebunia, maladia mintală, rațiunea și sminteală, de cele care privesc relațiile sexuale între indivizi, relațiile dintre sexe, indiferent că este vorba despre luptele referitoare la mediu sau la ceea ce se numește ecologie sau despre cele care privesc medicina, sănătatea și moartea, toate aceste lupte au un obiect și o miză precise care le conferă întreaga importanță, miză cu totul diferită de cea pe care o vizează luptele revoluționare și care merită cel puțin tot atât cât acestea să fie luate în considerare. Căci ceea ce, cu începere din secolul al XIX-lea, numim Revoluție, ceea ce urmăresc partidele și mișcările cărora li se spune revoluționare este în primul rând tocmai ceea ce constituie puterea economică...

Ce sunt Luminile? (I)

În zilele noastre, atunci când un ziar adresează o întrebare cititorilor săi, o face pentru a le cere părerea în legătură cu un subiect despre care fiecare are deja o opinie: nu riști să afli mare lucru. în secolul al XVIII-lea, se prefera chestionarea publicului în legătură cu probleme la care încă nu exista, tocmai, răspuns. Nu știu dacă era mai eficient, dar sigur era mai amuzant.

Fapt este că în virtutea acestui obicei, un periodic german, *Berlinische Monatsschrift*, a publicat în decembrie 1784 un răspuns la întrebarea: *Was ist Aufklärung?*[1] [Ce este luminarea?*] Iar acest răspuns îi aparținea lui Kant**.

Text minor, poate. Dar mi se pare că odată cu el pătrunde, discret, în istoria gândirii o întrebare la care filosofia modernă n-a fost capabilă să răspundă, dar de care nici n-a putut vreodată să se debaraseze. Și, sub forme diverse, iată că au trecut două secole de când nu încetează s-o repete. De la Hegel și până la Horckheimer și Habermas trecând prin Nietzsche și Max Weber, n-a existat filosofie care, direct sau indirect, să nu se fi confruntat cu această întrebare: în ce constă evenimentul pe care-l numim *Aufklärung* și care a determinat, cel puțin în parte, ceea ce suntem, facem și gândim astăzi? Să ne imaginăm că *Berlinische Monatsschrift* ar mai exista și astăzi și le-ar adresa cititorilor săi întrebarea: „Ce este filosofia modernă?"; și poate că am putea să-i răspundem prin ecou: filosofia modernă este aceea care încearcă să răspundă la întrebarea lansată, iată, în urmă cu două secole, cu atâta imprudență: *Was ist Aufklärung?*

*

Să ne oprim câteva momente asupra acestui text al lui Kant. Din mai multe motive merită să ne rețină atenția.

1) La aceeași întrebare mai răspunsese deja, cu două luni înainte, și Moses Mendelssohn. Dar Kant nu cunoștea acest text atunci când îl redactase pe-al său. Firește, nu din acest moment datează

1. In *Berlinische Monatsschrift*, decembrie 1784, vol. IV, p. 481-491 („Răspuns la întrebarea: Ce este Luminarea? (1784)", in Immanuel Kant, *Mici scrieri despre morală, religie și politică*, trad. rom. de Mircea Flonta și Hans-Klaus Keul, cu colaborarea lui Grigore Vida, București, Humanitas, 2024, p. 21-41.

întâlnirea dintre mișcarea filosofică germană și noile dezvoltări ale culturii iudaice. Trecuseră deja treizeci de ani de când Mendelsohn se afla, împreună cu Lessing, la această răspântie. Dar până atunci nu fusese vorba decât de a acorda drept de cetate culturii iudaice în gândirea germană – ceea ce Lessing încercase să facă în *Die Juden* – sau de a desprinde probleme comune atât gândirii iudaice, cât și filosofiei germane: este ceea ce făcuse Mendelsohn în *Convorbiri despre nemurirea sufletului*. Dar prin cele două texte apărute în *Berlinische Monatsschrift*, germana *Aufklärung* și *Haskala* evreiască recunosc, acum, că aparțin aceleiași istorii; și încearcă să afle care este procesul comun la care participă amândouă deopotrivă. Era, probabil, și un mod de a anunța acceptarea unui destin comun, care știm la ce dramă avea, până la urmă, să conducă.

2) Dar este mai mult decât atât. în el însuși și în interiorul tradiției creștine, acest text pune o problemă cu totul nouă.

Nu se întâmpla, în mod cert, pentru prima oară când gândirea filosofică încerca să reflecteze asupra propriului ei prezent. Schematic însă vorbind, am putea spune că această reflecție îmbrăcase până atunci trei forme principale:

- prezentul poate fi reprezentat ca aparținând unei anumite vârste a lumii, deosebită de celelalte prin câteva caracteristici proprii sau separată de celelalte printr-un eveniment dramatic. Astfel, în *Omul politic* al lui Platon, interlocutorii recunosc că participă la una dintre acele revoluții ale lumii când aceasta se rotește în sens invers, cu toate categoriile negative ce pot decurge de aici;

- prezentul mai poate fi, de asemenea, interogat pentru a se încerca descifrarea, în el, a semnelor prevestitoare ale unui eveniment viitor. Avem, aici, principiul unui fel de hermeneutică istorică pe care l-ar putea exemplifica Sfântul Augustin;

- prezentul mai poate fi, în sfârșit, analizat și ca un punct de tranziție spre zorii unei lumi noi. Este ceea ce descrie Vico în ultimul capitol din ale sale *Principii ale filosofiei istoriei*; ceea ce vede el „astăzi" este „răspândirea celei mai înalte civilizații la popoarele supuse, în marea lor majoritate, unor mari monarhi"; este, totodată, „Europa strălucind de o civilizație incomparabilă", abundând, în sfârșit, „de toate bunurile care fac fericirea vieții omenești".

Or, felul în care Kant pune problema lui *Aufklärung* este total diferit: nu este vorba nici de o vârstă a lumii căreia i-am aparține, nici de un eveniment căruia i-am întrezări semnele și nici de zorii unei împliniri. Kant definește *Aufklärung*-ul într-un mod aproape exclusiv negativ, ca pe o *Ausgang*, o „ieșire", o „scăpare". în celelal-

te texte ale sale despre istorie, se întâmplă ca el să pună întrebări privitoare la origine sau să definească finalitatea interioară a unui proces istoric. în textul despre *Aufklärung*, întrebarea privește, însă, pura actualitate. El nu încearcă să înțeleagă prezentul pornind de la o totalitate sau de la o împlinire viitoare. Caută o diferență: ce deosebire aduce ziua de azi față de cea de ieri?

3) Nu voi intra în detaliul textului, care nu este peste tot foarte clar, în ciuda scurtimii. Nu vreau decât să mă opresc asupra a trei sau patru trăsături care mi se pare importante pentru a putea înțelege modul în care Kant pune problema filosofică a prezentului.

Kant indică încă de la început că „ieșirea" ce caracterizează *Aufklärung*-ul [luminarea] este un proces care ne scoate din starea de „minorat". Iar prin „minorat", el înțelege o anumită stare a voinței noastre, care ne face să acceptăm autoritatea altcuiva pentru a ne lăsa călăuziți în domeniile în care s-ar cuveni să ne folosim de propria noastră rațiune. Kant dă trei exemple: ne aflăm în stare de minorat atunci când o carte ne ține loc de înțelegere, atunci când un duhovnic ne ține loc de conștiință și atunci când un doctor decide în locul nostru dieta pe care se cuvine s-o urmăm (să observăm, în trecere, că este ușor de recunoscut aici registrul celor trei critici, chiar dacă textul ca atare n-o spune în mod explicit). în orice caz, *Aufklärung* este definit ca o modificare a raportului preexistent dintre voință, autoritate și folosirea rațiunii.

Se mai cuvine, de asemenea, remarcat și că această ieșire este prezentată de Kant într-un mod destul de ambiguu. El o caracterizează ca pe un fapt, ca pe un proces aflat în curs de desfășurare; dar și ca pe o sarcină și o obligație. încă din primul paragraf, el atrage atenția că omul este el însuși răspunzător de starea de minorat în care se află. Trebuie, prin urmare, să înțelegem că el nu va putea ieși din această stare decât printr-o transformare pe care o va opera el însuși asupra sieși. în mod semnificativ, Kant spune că acest *Aufklärung* are o „deviză" (*Wahlspruch*): or, deviza este o trăsătură distinctivă prin care te faci recunoscut; și mai este, totodată, și un consemn pe care ți-l impui ție însuți și pe care-l propui celorlalți. Care este însă această deviză? *Aude sapere*, „Ai curajul, îndrăzneala de a cunoaște"*. Se cuvine, prin urmare, să înțelegem că *Aufklärung* este în același timp un proces la care oamenii participă în mod colectiv, dar și un act de curaj care trebuie înfăptuit în mod personal. Oamenii sunt în același timp elemente și agenți ai aceluiași proces. Ei pot să-i fie actori în măsura în care

participă la el; iar el se produce în măsura în care oamenii se decid să-i fie în mod deliberat actori.

O a treia dificultate apare, însă, în textul lui Kant. Ea constă în modul de folosire al cuvântului *Menschheit*. Se cunoaște importanța acestui cuvânt în concepția kantiană asupra istoriei. Să înțelegem oare că întregul ansamblu al speciei umane se află prins în procesul de *Aufklärung*? în acest caz, trebuie să ne imaginăm că *Aufklärung*-ul reprezintă o schimbare istorică care afectează existența politică și socială a tuturor oamenilor de pe suprafața pământului. Sau trebuie cumva să înțelegem că este vorba de o schimbare care afectează ceea ce constituie umanitatea ființei umane? întrebarea care se pune atunci este în ce anume constă această schimbare. Nici aici, însă, răspunsul lui Kant nu este lipsit de o oarecare ambiguitate. în orice caz, sub aparențe simple, el este destul de complicat.

Kant definește două condiții esențiale pentru ca omul să iasă din starea de minorat care îl caracterizează. Iar aceste două condiții sunt în același timp spirituale și instituționale, etice și politice.

Prima dintre aceste condiții este operarea unei cât mai atente deosebiri între ceea ce ține de supunere și ceea ce ține de folosirea rațiunii. Pentru a caracteriza pe scurt starea de minorat, Kant citează expresia curentă: „Supuneți-vă, nu gândiți": aceasta e, după el, forma în care se exercită de obicei disciplina militară, puterea politică și autoritatea religioasă. Umanitatea va deveni majoră nu atunci când nu va mai fi obligată să se supună, ci atunci când i se va spune: „Supuneți-vă, și veți putea raționa cât poftiți*". Trebuie notat că termenul german utilizat aici este *räzonieren*; acest termen, pe care îl găsim utilizat și în *Critici*, nu se referă la o folosire oarecare a rațiunii, ci la una în care rațiunea nu are altă finalitate decât pe ea însăși; *räzonieren* înseamnă a raționa pentru a raționa. Și Kant dă, iarăși, exemple, și acestea la fel de triviale în aparență: să-ți plătești impozitele, dar să poți raționa cât poftești despre fiscalitate, iată ce caracterizează starea de majorat; sau să asiguri, dacă ești preot, serviciul unei parohii, în conformitate cu principiile Bisericii din care faci parte, dar să raționezi cum vrei pe marginea dogmelor religioase.

Am putea crede că nu avem de-a face cu ceva prea diferit față de ceea ce, încă din secolul al XVI-lea, se înțelege prin libertatea de conștiință: dreptul de a gândi așa cum vrei, cu condiția de a te supune așa cum ți se cere. însă tocmai aici Kant face să intervină o altă distincție, și încă într-un mod destul de surprinzător. Este

vorba de distincția dintre uzul privat și uzul public al rațiunii. Numai că el adaugă imediat că rațiunea se cuvine să fie liberă în uzul ei public și supusă în uzul ei privat. Ceea ce constituie, punct cu punct, contrarul a ceea ce numim de obicei libertate de conștiință.

Trebuie făcute, însă, câteva precizări. în ce constă, după Kant, acest uz privat al rațiunii? în ce domeniu se exercită el? Omul, zice Kant, face un uz privat de rațiunea sa atunci când este „o piesă dintr-o mașină"; adică atunci când are un rol pe care trebuie să-l joace în societate sau niște funcții pe care trebuie să le exercite: a fi soldat, a avea impozite de plătit, a te afla în fruntea unei parohii, a fi funcționar al guvernului, toate acestea fac din ființa umană un segment aparte al societății; ea se găsește atunci plasată într-o poziție bine definită, în care trebuie să aplice niște reguli și să urmărească îndeplinirea unor scopuri anume. Kant nu cere să se practice o supunere oarbă și prostească; ci ca fiecare să uzeze de propria sa rațiune într-un mod adaptat la aceste circumstanțe determinate; iar rațiunea trebuie să se supună atunci acestor scopuri anume. în acest domeniu nu poate exista, prin urmare, uz liber al rațiunii.

În schimb, atunci când nu raționezi decât pentru a face uz de propria ta rațiune, când raționezi în calitate de ființă rațională (și nu ca piesă într-o mașină), când raționezi ca membru al umanității raționale, atunci uzul rațiunii trebuie să fie unul liber și public. *Aufklärung* nu este, așadar, doar procesul prin care indivizii ar ajunge să-și vadă garantată libertatea personală de gândire. Există *Aufklärung* atunci când există o suprapunere între uzul universal, uzul liber și uzul public al rațiunii.

Or, aceasta ne conduce spre o a patra întrebare pe care ne vedem obligați s-o adresăm textului kantian. înțelegem că uzul universal al rațiunii (în afara oricărui scop particular) este treaba subiectului însuși în calitatea lui de individ; înțelegem, de asemenea, și că libertatea acestui uz poate fi asigurată într-un mod pur negativ, prin absența oricărei urmăriri la adresa lui; dar cum poate fi asigurat un uz public al rațiunii? *Aufklärung*, vedem, nu trebuie concepută doar ca un proces general afectând întreaga umanitate; ea nu trebuie concepută doar ca o obligație prescrisă indivizilor: ea apare acum ca o problemă politică. în orice caz, întrebarea care se pune este cum poate uzul rațiunii să-și capete forma publică necesară, cum poate curajul de a cunoaște să se exercite la lumina zilei, dacă indivizii se vor supune cât mai strict cu putință. în încheiere, Kant îi propune lui Frederic al II-lea, în niște termeni

foarte puțin voalați, un soi de contract. Ceea ce am putea numi contractul despotismului rațional cu libera rațiune: uzul public și liber al rațiunii autonome va reprezenta cea mai bună garanție a supunerii, cu condiția, totuși, ca principiul politic căruia oamenii trebuie să i se supună să fie el însuși conform rațiunii universale.

*

Să ne oprim, însă, aici cu acest text. Nu am câtuși de puțin intenția să-l consider ca putând să reprezinte o descriere adecvată a *Aufklärung*-ului; și nici un istoric, după părerea mea, nu s-ar putea mulțumi cu el pentru a analiza transformările sociale, politice și culturale survenite la sfârșitul secolului al XVIII-lea.

Cu toate acestea, în ciuda caracterului său circumstanțial și fără a voi să-i atribui un loc exagerat în opera lui Kant, cred că trebuie subliniată legătură care există între acest scurt articol și cele trei *Critici*. Kant descrie, într-adevăr, *Aufklärung*-ul ca momentul în care umanitatea va ajunge să se folosească de propria ei rațiune fără a se supune nici unei autorități; or, tocmai în acest moment Critica se dovedește necesară, deoarece ea are rolul de a defini condițiile în care folosirea rațiunii este legitimă pentru a determina ce putem cunoaște, ce trebuie să facem și ce ne este îngăduit să sperăm. Tocmai folosirea nelegitimă a rațiunii duce la apariția, pe lângă iluzie, a dogmatismului și a eteronomiei; și doar în momentul când folosirea legitimă a rațiunii va fi fost clar definită în principiile sale, autonomia ei va putea fi asigurată. Critica este, întrucâtva, jurnalul de bord al rațiunii devenită majoră prin *Aufklärung*; și, invers, *Aufklärung* este vârsta Criticii.

Se mai cuvine, de asemenea, subliniată și relația dintre acest text al lui Kant și celelalte texte consacrate de el istoriei. Acestea, în cea mai mare parte a lor, caută să definească finalitatea internă a timpului și punctul spre care se îndreaptă istoria umanității. Or, analiza lui procesului de *Aufklärung*, definind-o pe aceasta ca o trecere a umanității spre starea de majorat, situează actualitatea tocmai prin raportare la această mișcare de ansamblu și la direcțiile ei fundamentale. Dar, în același timp, ea semnalează și faptul că fiecare în parte, în acest moment actual, suntem răspunzători, într-un anumit fel, de acest proces de ansamblu.

Ipoteza pe care aș dori s-o avansez este că acest mic text se situează, într-un anumit fel, la răspântia dintre reflecția critică și reflecția asupra istoriei. Este o reflecție a lui Kant asupra

actualității propriei sale întreprinderi. Firește, nu se întâmplă pentru prima dată când un filosof își expune motivele pentru care își întreprinde opera într-un moment sau în altul. Dar mi se pare că este pentru prima dată când un filosof leagă astfel, într-un mod atât de riguros și din interior, semnificația propriei opere în raport cu cunoașterea, o reflecție asupra istoriei și o analiză aparte asupra momentului singular în care scrie și din pricina căruia, tocmai, scrie. Reflecția asupra lui „azi" ca diferență în istorie și ca motiv pentru o sarcină filosofică aparte mi se pare a constitui noutatea acestui text.

Și, privindu-l în felul acesta, cred că putem recunoaște în el un punct de pornire: schițarea a ceea ce am putea numi atitudinea de modernitate.

Știu că despre modernitate se vorbește adesea ca despre o epocă sau, în tot cazul, ca despre un ansamblu de trăsături caracteristice unei epoci; este situată în interiorul unui calendar în care ar fi precedată de o premodernitate, mai mult sau mai puțin naivă și arhaică, și urmată de o misterioasă și neliniștitoare „postmodernitate". Și se aude punându-se, atunci, întrebarea dacă modernitatea constituie continuarea acelei *Aufklärung* și dezvoltarea ei sau, dimpotrivă, dacă nu se cuvine să vedem, oare, în ea mai curând o ruptură sau o deviere de la principiile fundamentale ale secolului al XVIII-lea.

Revenind la textul lui Kant, mă întreb dacă n-am putea închipui modernitatea mai curând ca pe o atitudine decât ca pe o perioadă a istoriei. Prin atitudine, înțeleg modalitatea unei raportări la actualitate; o alegere deliberată care este făcută de anumiți indivizi; în fine, un mod de a gândi și de a simți, un mod, totodată, de a acționa și de a te comporta care, în același timp, marchează o apartenență și se prezintă ca o sarcină. Ceva, fără îndoială, de felul a ceea ce grecii numeau, mai mult sau mai puțin, *êthos*. Prin urmare, decât să ne propunem a distinge „perioada modernă" de epocile „pre" sau „post-moderne", mi se pare că este de preferat să cercetăm felul în care atitudinea de modernitate, de când a apărut ea, s-a aflat în luptă cu variate atitudini de „contra-modernitate".

Pentru a caracteriza pe scurt atitudinea de modernitate, voi recurge la un exemplu aproape obligatoriu: Baudelaire, deoarece la el ne-am obișnuit să recunoaștem, în general, una dintre conștiințele cele mai acute ale modernității din secolul al XIX-lea.

1) Se încearcă deseori a se caracteriza modernitatea prin conștiința discontinuității timpului: ruptură față de tradiție, sentiment al noutății, vertij al prezentului, a ceea ce se întâmplă. Și este tocmai lucrul pe care pare a-l spune Baudelaire atunci când definește modernitatea ca fiind „tranzitoriul, trecătorul, contingentul[2]". Pentru el, însă, a fi modern nu înseamnă a recunoaște și a accepta această mișcare neîntreruptă; ci, dimpotrivă, a adopta o anumită atitudine față de ea; iar această atitudine deliberată, dificilă, constă în a surprinde ceva etern, dar care nu se află deasupra clipei prezente, nici în spatele ei, ci în ea. Modernitatea se deosebește de modă, care nu face decât să urmeze cursul timpului; atitudinea este cea care permite surprinderea a ceea ce este „eroic" în momentul prezent. Modernitatea nu este un fapt de sensibilitate la prezentul fugitiv; este o voință de a „eroiza" prezentul.

Mă voi mulțumi să citez ce spune Baudelaire despre redarea, în pictură, a personajelor contemporane. Baudelaire râde de pictorii care, găsind mult prea urâtă ținuta oamenilor din secolul al XIX-lea, nu voiau să înfățișeze decât togi antice. însă modernitatea picturii nu va consta, pentru el, în a introduce hainele negre într-un tablou. Modern va fi numai pictorul care va prezenta redingota ca „îmbrăcămintea necesară epocii noastre". Este cel care va ști să arate, să facă vizibilă, în această modă a zilei, relația esențială, permanentă, obsedantă pe care epoca noastră o întreține cu moartea: „fracul și redingota își au nu numai frumusețea politică, fiind expresia egalității universale, ci și una poetică, fiind expresia sufletului colectiv; – o imensă defilare de ciocli, ciocli politici, ciocli îndrăgostiți, ciocli burghezi. Fiecare dintre noi celebrează o înmormântare[3]". Pentru a desemna această atitudine de modernitate, Baudelaire folosește uneori o litotă care este cât se poate de semnificativă, dat fiind că se prezintă sub forma unui precept: „Nu aveți dreptul să disprețuiți prezentul"*.

2) Această eroizare este, firește, una ironică. Nu este în nici un caz vorba, în atitudinea de modernitate, de a sacraliza momentul trecător pentru a-l încerca să-l păstrezi sau să-l perpetuezi. Și, mai ales, nu este vorba de a-l culege ca pe o curiozitate pasageră și interesantă: aceasta ar fi ceea ce Baudelaire numește o atitudine de „hoinăreală". Hoinăreala se mulțumește să deschidă ochii, să

2. C. Baudelaire, *Pictorul vieții moderne*, „IV. Modernitatea", in *Pictorul vieții moderne și alte curiozități*, antologie, traducere, prefață și note de Radu Toma, București, Meridiane, 1992, p. 390.

3. *Idem*, *Salonul din 1846*, „XVIII. Eroismul vieții moderne", *ed. cit.*, p. 159.

fie atentă și să colecționeze în amintire. Omului hoinărelii, Baudelaire îl opune pe omul modernității: „... merge, aleargă, scotocește. Ce caută? Cu siguranță că bărbatul acesta (...), solitar înzestrat cu o imaginație activă, veșnic călător prin marele deșert al oamenilor, are o țintă mai înaltă decât simplul hoinar, un scop mai general, diferit de plăcerea trecătoare a clipei. Caută acel ceva pe care să ne fie îngăduit să-l numim modernitate; căci nici un alt cuvânt mai bun nu ni se înfățișează spre a exprima ideea despre care e vorba. Ținta sa e de a desprinde din modă ce poate ea conține ca poezie în istorie, să extragă veșnicul din tranzitoriu"**. Iar ca exemplu de modernitate, Baudelaire îl citează pe desenatorul Constantin Guys. Aparent un hoinar, un colecționar de curiozități, el „va rămâne ultimul oriunde poate lumina să mai strălucească, poezia să răsune, viața să freamăte, muzica să vibreze; acolo unde o patimă poate să pozeze pentru ochiul lui, acolo unde omul natural și omul convențiilor se înfățișează cu o frumusețe bizară, acolo unde soarele luminează bucuriile rapide ale animalului depravat"[4].

Dar nu trebuie să ne lăsăm înșelați. Constantin Guys nu este un hoinar; ceea ce, în opinia lui Baudelaire, face din el pictorul modern prin excelență este faptul că la ceasul când întreaga lume lunecă în somn, el, dimpotrivă, se apucă de lucru și o transfigurează. Transfigurare care nu este însă o anulare a realului, ci un joc anevoios între adevărul realului și exercițiul libertății; iar lucrurile „firești" devin astfel „și mai firești", cele „frumoase", „mai mult decât frumoase", iar cele „ciudate" apar „înzestrate cu o viață entuziastă, precum sufletul autorului"[5]. Pentru atitudinea de modernitate, valoarea înaltă a prezentului nu poate fi despărțită de îndârjirea de a o imagina, de a o imagina altfel decât este și de a o transfigura nu distrugând-o, ci captând-o tocmai în ceea ce e. Modernitatea baudelairiană este un exercițiu în care extrema atenție la real este pusă în confruntare cu practica unei libertăți care deopotrivă respectă realul și-l violează.

3) Totuși, pentru Baudelaire modernitatea nu reprezintă doar o formă a raportării la prezent; ci și o modalitate a raportului pe care trebuie să-l stabilim cu noi înșine. Atitudinea deliberată de modernitate este legată de un inevitabil ascetism. A fi modern nu înseamnă a te accepta pe tine însuți așa cum ești în fluxul momentelor ce se scurg; înseamnă a te lua pe tine însuți ca obiect al unei

4. *Idem*, *Pictorul vieții moderne*, „III. Artistul, om de lume, om al mulțimilor și copil", *ed. cit.*, p. 389

5. *Ibidem*, p. 389.

elaborări complicate și dure: ceea ce, după vocabularul epocii, Baudelaire numește „dandysm". N-am să mai reamintesc pagini care sunt bine cunoscute: cele despre natura „grosolană, terestră, imundă"; cele despre inevitabila revoltă a omului față de el însuși; cele despre „doctrina eleganței" care le impune „ambițioșilor și umililor ei sectari" o disciplină mai despotică decât cele mai teribile religii; sau cele, în sfârșit, despre ascetismul unui dandy, care-și transformă corpul, comportamentul, sentimentele și pasiunile, întreaga existență într-o operă de artă. Pentru Baudelaire, omul modern nu este cel care pornește să se descopere pe el însuși, să-și dezvăluie tainele și adevărul ascuns; este cel care caută să se inventeze pe sine. Modernitatea nu îl eliberează pe om conform ființei lui proprii; ci îi impune sarcina unei elaborări de sine.

4) Un ultim cuvânt, în sfârșit. Această eroizare ironică a prezentului, acest joc dintre libertate și real în vederea transfigurării celui din urmă, Baudelaire nu concepe că pot avea lor în societatea însăși sau în corpul politic. Ele nu se pot produce decât într-un altfel de loc, pe care Baudelaire îl numește artă.

*

Nu am pretenția de a reduce doar la aceste câteva trăsături nici evenimentul istoric complex pe care l-a constituit *Aufklärung*-ul la sfârșitul secolului al XVIII-lea și nici atitudinea de modernitate, sub diferitele forme pe care le-a putut îmbrăca de-a lungul ultimelor două secole.

Ceea ce aș dori este să subliniez, pe de o parte, înrădăcinarea în *Aufklärung* a unui tip de interogație filosofică care problematizează în același timp modul de raportare la prezent, modul istoric de a fi și constituirea de sine ca subiect autonom; și, pe de altă parte, că firul care ne poate lega, în felul acesta, de *Aufklärung* nu este fidelitatea față de niște elemente de doctrină, ci mai curând permanenta reactivare a unei atitudini; adică a unui *êthos* filosofic pe care l-am putea caracteriza ca o critică permanentă a propriei noastre ființe istorice. Tocmai acest *êthos* aș vrea să-l caracterizez, în cele ce urmează, foarte pe scurt.

A. *Negativ*. 1) Acest *êthos* presupune din partea noastră, în primul rând, un refuz a ceea ce fără nici cea mai mică reținere aș numi „șantajul" cu *Aufklärung*. Consider că *Aufklärung*, ca ansamblu de evenimente politice, economice, sociale, instituționale și culturale de care noi continuăm încă să depindem în bună măsură, consti-

tuie un domeniu de analiză privilegiat. Mai consider, de asemenea, că, în calitatea ei de întreprindere de a lega printr-o legătură directă progresul adevărului de istoria libertății, ea a formulat o întrebare filosofică care continuă, încă, să se pună și pentru noi. Și mai consider, în fine – este tocmai ceea ce am încercat să demonstrez în legătură cu textul lui Kant –, că ea a definit un anumit mod de a filosofa.

Dar asta nu înseamnă că trebuie să fim neapărat pentru sau contra *Aufklärung*. înseamnă, dimpotrivă, că trebuie, tocmai, să refuzăm orice ni s-ar prezenta sub forma unei alternative simpliste și autoritare: fie acceptăm *Aufklärung*-ul, și atunci ne menținem în tradiția raționalismului ei* (ceea ce unii consideră a fi ceva pozitiv, în vreme ce pentru alții constituie un reproș), fie criticăm *Aufklärung*-ul, și atunci înseamnă neapărat că încercăm să eludăm aceste principii de raționalitate (ceea ce poate fi considerat, o dată în plus, ceva de bine sau, dimpotrivă, ceva de rău). Și nu înseamnă deloc a ieși din acest șantaj introducând nuanțe „dialectice" pentru a încerca să determini ce a fost bun și ce a fost rău în *Aufklärung*.

Trebuie să încercăm să facem o analiză a noua înșine în calitate de ființe determinate istoric, în parte, tocmai de *Aufklärung*. Ceea ce presupune o serie de anchete istorice cât mai precise cu putință; iar aceste analize nu vor fi orientate, retrospectiv, spre „nucleul esențial de raționalitate" pe care-l putem afla în *Aufklärung* și care s-ar cuveni salvat mai presus de orice; ele vor fi orientate spre „limitele actuale ale necesarului", adică spre identificarea a ceea ce nu ne este sau nu ne mai este indispensabil pentru a ne constitui pe noi înșine ca subiecți autonomi.

2) Această permanentă critică de noi înșine trebuie să evite confuziile, întotdeauna mult prea facile, dintre umanism și *Aufklärung*. Nu trebuie să uităm nici o clipă că *Aufklärung*-ul reprezintă un eveniment sau un ansamblu de evenimente și de procese istorice complexe situate la un anumit moment al dezvoltării societăților europene. Acest ansamblu comportă elemente de transformare socială, tipuri de instituții politice, forme de cunoaștere, proiecte de raționalizare a cunoștințelor și practicilor și mutații tehnologice foarte greu de rezumat într-un singur cuvânt, chiar dacă multe din aceste fenomene continuă să fie și azi importante. Cel evidențiat de mine, și care îmi pare a se situa la temelia unei întregi forme de reflecție filosofică, nu privește decât modul de raportare reflexivă la prezent.

Umanismul este cu totul altceva: este o temă, sau mai curând un ansamblu de teme care au reapărut de mai multe ori, de-a lungul timpului, în cadrul societăților europene; aceste teme, legate de fiecare dată de niște judecăți de valoare, au variat, firește, întotdeauna mult în conținut, la fel ca și în valorile pe care le-au privilegiat. în plus, ele au servit drept principiu critic de diferențiere: a existat un umanism care se prezenta sub forma unei critici a creștinismului și a religiei în genere, după cum a existat, de asemenea, și un umanism creștin, opus unui umanism ascetic și mult mai teocentric (aceasta în secolul al XVII-lea). în secolul al XIX-lea, a existat un umanism mefient, ostil și critic față de știință, dar și un altul care-și punea [dimpotrivă] speranțele tocmai în amintita știință. Marxismul a fost un umanism, dar și existențialismul și personalismul au fost, la rândul lor, niște umanisme; a existat, chiar, o vreme când erau susținute valorile umaniste reprezentate de național-socialism și când până și staliniștii pretindeau că sunt umaniști.

De aici nu trebuie, însă, să tragem concluzia că tot ce a putut să se reclame de la umanism este de lepădat; ci că tematica umanistă este în ea însăși mult prea suplă, prea variată și prea inconsistentă pentru a putea servi drept ax de reflecție. Și este un fapt de netăgăduit că, începând din secolul al XVII-lea, ceea ce numim umanism a fost de fiecare dată obligat să se sprijine pe diferite concepții despre om împrumutate fie din religie, fie din știință, fie din politică. Umanismul servește la a colora și la a justifica acele concepții despre om la care este obligat să recurgă.

Or, tocmai, mi se pare că acestei tematici atât de des recurente și de fiecare dată dependentă a umanismului îi putem opune principiul unei critici și al unei creații neîntrerupte de noi înșine în autonomia noastră: adică un principiu aflat în chiar inima conștiinței istorice pe care *Aufklärung* a avut-o despre ea însăși. Din acest punct de vedere, eu aș vedea mai curând o tensiune decât o identitate între *Aufklärung* și umanism.

În orice caz, a le confunda mi se pare periculos; și, de altfel, inexact din punct de vedere istoric. Chiar dacă problema omului, a speciei umane, a umanistului a fost importantă pe parcursul întregului secol al XVIII-lea, foarte rar, cred, *Aufklärung* s-a privit pe ea însăși ca un umanism. Merită, de asemenea, notat și că în secolul al XIX-lea, istoriografia umanismului secolului al XVI-lea, atât de importantă în cazul unor oameni precum Sainte-Beuve sau Burckhardt, a fost întotdeauna distinctă și uneori chiar explicit opusă Luminilor și secolului al XVIII-lea. Secolul al XIX-lea a

manifestat tendința de a le opune cel puțin în egală măsură cu cea de a le confunda.

Oricum, consider că, la fel cum trebuie să ne ferim de șantajul intelectual și politic al lui „pentru sau contra *Aufklärung*", trebuie să evităm și confuzionismul istoric și moral care amestecă temă umanismului cu problema *Aufklärung*-ului. O analiză a relațiilor complicate dintre ele pe parcursul ultimelor două secole ar fi o cercetare care ar trebui efectuată, și care ar fi importantă pentru a limpezi cât de cât conștiința pe care o avem despre noi înșine și despre trecutul nostru.

B. *Pozitiv*. Ținând, însă, cont de aceste precauții, este evident că se impune să dăm un conținut ceva mai pozitiv acestui *êthos* filosofic care constă într-o critică a ceea ce spunem, gândim și facem, prin intermediul unei ontologii istorice a nouă înșine.

1) Acest *êthos* filosofic poate fi caracterizat ca o *atitudine-limită*. Nu este vorba de un comportament de respingere. Trebuie să scăpăm din alternativa lui înăuntru și afară; trebuie să ne situăm la frontiere. Critica este tocmai analiza limitelor și reflecția asupra lor. Dar dacă problema kantiană era de a ști care sunt limitele pe care cunoașterea trebuie să renunțe să le încalce, mi se pare că întrebarea critică trebuie, azi, răsturnată într-o întrebare pozitivă: din tot ce ne e prezentat și impus ca universal, necesar și obligatoriu, ce loc ocupă ceea ce e singular, contingent și datorat unor constrângeri arbitrare? Pe scurt, problema care se pune este de a transforma critica practicată în forma limitării necesare într-o critică practică în forma depășirii posibile.

Ceea ce, așa cum putem observa, are drept consecință o transformare în domeniul criticii, care nu se va mai exercita în cercetarea structurilor formale cu valoare universală, ci ca anchetă istorică asupra evenimentelor care ne-au făcut să ne constituim astfel încât să ne putem recunoaște ca subiecți a ceea ce facem, gândim și spunem. Astfel privită, această critică nu este una transcendentală, ea nu urmărește să facă posibilă o metafizică: este genealogică în finalitate și arheologică ca metodă. Arheologică – nu transcendentală – în sensul că nu va căuta să desprindă structurile universale ale oricărei cunoașteri și ale oricărei acțiuni morale posibile; ci să trateze discursurile care articulează ceea ce gândim, spunem și facem ca pe tot atâtea evenimente istorice precise. Iar această critică va fi, totodată, genealogică în sensul că nu va deduce din forma a ceea ce suntem ceea ce ne este imposibil să facem sau să cunoaștem; ci, din contingența care ne-a făcut să

fim ceea ce suntem, va desprinde posibilitatea de a nu mai fi, de a nu mai face și de a nu mai gândi ceea ce suntem, facem și gândim.

Ea nu caută să facă posibilă o metafizică devenită, în sfârșit, știință; ci să relanseze cât mai departe și cât mai larg cu putință infinitul travaliu al libertății.

2) Dar ca să nu fie vorba doar de o simplă afirmație sau de un vis gol de libertate, mi se pare că această atitudine istorico-critică trebuie să fie și o atitudine experimentală. Vreau să spun că acest travaliu efectuat la limitele nouă înșine trebuie pe de o parte să deschidă un domeniu de anchete istorice, și pe de altă parte să se supună la proba realității și a actualității, în același timp pentru a surprinde punctele în care schimbarea este posibilă și de dorit, și pentru a determina forma precisă care se cuvine dată acestei schimbări. Ceea ce este totuna cu a spune că această ontologie istorică a nouă înșine trebuie să-și abată privirile de la orice proiect care se pretinde global și radical. Căci, de fapt – și știm asta din experiență –, pretenția de a evada din sistemul actualității pentru a oferi programe de ansamblu pentru edificarea unei altfel de societăți, a unui alt mod de a gândi, a unei altfel de culturi, a unei viziuni superioare asupra lumii n-a dus, în realitate, decât la o continuare a celor mai nefaste tradiții.

Voi caracteriza, prin urmare, *êthos*-ul filosofic propriu ontologiei istorice a nouă înșine ca o punere istorico-practică la încercare a limitelor pe care ne stă în putință să le depășim, și deci ca un travaliu de noi înșine asupra nouă înșine, ca ființe libere.

3) Dar ar fi, fără îndoială, întru totul legitim să se aducă următoarea obiecție: limitându-ne la astfel de anchete și de puneri la încercare de fiecare dată parțiale și locale, nu riscăm oare să ne lăsăm determinați de anumite structuri mai generale, asupra cărora există pericolul să nu fim nici conștienți, nici stăpâni?

Unei atare obiecții i se pot aduce două răspunsuri. Este adevărat că trebuie să renunțăm la speranța de a accede vreodată la un punct de vedere care ne-ar putea oferi acces spre o cunoaștere completă și definitivă a ceea ce poate să constituie limitele noastre istorice. Și, din acest punct de vedere, experiența teoretică și practică pe care noi o facem asupra propriilor noastre limite și în vederea posibilei lor depășiri este ea însăși de fiecare dată limitată, determinată și, deci, mereu de luat de la capăt.

Dar asta nu înseamnă că nici un travaliu nu se poate desfășura decât în dezordine și contingență. Acest travaliu își are generalitatea, sistematicitatea, omogenitatea și miza sa.

Miza. Aceasta ne e semnalată de ceea ce am putea să numim „paradoxul capacității și al puterii" (sau „paradoxul raporturilor dintre putință și putere"). Știm foarte bine că marea promisiune și marea speranță a secolului al XVIII-lea, sau a unei părți a acestuia, se baza pe creșterea simultană și direct proporțională a capacității tehnice de a acționa asupra lucrurilor și, totodată, a libertății individuale unii față de alții. Se poate, de altfel, observa că în întreaga istorie a societăților occidentale (și poate că tocmai aici să găsesc rădăcinile singularului lor destin istoric – atât de particular, atât de diferit [de al celorlalte] în traiectoria sa, și atât de universalizant, totodată, de dominator în raport cu celelalte), dobândirea de capacități și lupta pentru libertate au constituit niște elemente de permanență. Or, relațiile dintre creșterea capacităților și creșterea autonomiei nu sunt atât de simple pe cât putea să-și dea seama secolul al XVIII-lea. Am putut vedea ce forme de relații de putere erau vehiculate prin diferitele tehnologii (indiferent că vorbim despre producție în scopuri economice, despre instituții cu scop de reglementare socială sau despre tehnici de comunicare): disciplinele deopotrivă colective și individuale, procedurile de normalizare exercitate în numele statului sau al exigențelor formulate de societate ori de anumite regiuni ale populației constituie doar câteva exemple. Miza e, așadar: cum se poate deconecta creșterea capacităților de o intensificare a relațiilor de putere?

Omogenitate. Fapt care ne conduce spre studierea a ceea ce am putea numi „ansamblurile practice". Este vorba de a lua ca domeniu omogen de referință nu reprezentările pe care oamenii și le fac despre ei înșiși și nici condițiile care-i determină fără ca ei să știe. Ci ce fac și cum fac. Altfel spus, formele de raționalitate care organizează modalitățile de a face (ceea ce am putea numi aspectul lor tehnologic); și libertatea cu care ei acționează în cadrul acestor sisteme practice, reacționând la ceea ce fac ceilalți și modificând, până la un anumit punct, regulile jocului (este ceea ce am putea să numim versantul strategic al acestor practici). Omogenitatea acestor analize istorico-critice este, prin urmare, asigurată tocmai de acest domeniu al practicilor, cu versantul lui tehnologic și cu versantul lui strategic.

Sistematicitate. Aceste ansambluri practice țin de trei mari domenii: acela al raporturilor de dominație asupra lucrurilor, acela al raporturile de acțiune asupra celorlalți și acela al raportării individului la el însuși. Ceea ce nu înseamnă că este vorba de trei domenii complet străine unele de altele. Se știe că dominația asu-

pra lucrurilor trece prin raportul cu ceilalți; iar acesta, la rândul lui, implică, de fiecare dată, relații cu sine însuși; și invers. Este vorba, de fapt, de trei axe cărora trebuie să le analizăm deopotrivă specificitatea și împletirea: axa cunoașterii, axa puterii și axa eticii. Cu alte cuvinte, ontologia istorică a nouă înșine are de răspuns la o serie deschisă de întrebări, are de-a face cu un număr indefinit de anchete care pot fi înmulțite și precizate atât cât voim; dar care răspund, toate, la următoarea sistematicitate: cum ne-am constituit pe noi înșine ca subiecți ai propriei cunoașteri; cum ne-am constituit pe noi înșine ca subiecți care exercită sau îndură relații de putere; și cum ne-am constituit pe noi înșine ca subiecți morali ai propriilor noastre acțiuni.

Generalitate. În sfârșit, aceste anchete istorico-critice sunt total particulare, în sensul că se referă de fiecare dată la un material, la o epocă și la un corpus de practici și de discursuri determinate. Dar cel puțin la scara societăților occidentale din care provenim, ele își au generalitatea lor: în sensul că până la noi au fost recurente; de exemplu, problema raporturilor dintre rațiune și nebunie, sau dintre boală și sănătate, sau dintre crimă și lege; sau problema locului care trebuie acordat relațiilor sexuale etc.

Dacă amintesc această generalitate n-o fac, însă, pentru a susține că ea ar trebui retrasată în continuitatea ei metaistorică de-a lungul timpului sau că ar trebui să-i urmărim variațiile. Ceea ce se cuvine surprins este în ce măsură ceea ce știm noi despre ea, formele de putere care se exercită în cadrul ei și experiența cu privire la noi înșine pe care noi o facem în interiorul ei nu constituie decât niște figuri istorice determinate de o anumită formă de problematizare care definește obiecte, reguli de acțiune și moduri de raportare ale individului la sine însuși. Studierea modurilor de *problematizare* (adică a ceea ce nu este nici constantă antropologică, nici variație cronologică) reprezintă, prin urmare, forma de a analiza, în forma lor istoricește singulară, anumite probleme de cuprindere generală.

*

Un cuvânt de concluzie pentru a încheia și a reveni, totodată, la Kant. Nu știu dacă vom deveni vreodată majori. Nenumărate lucruri din experiența noastră ne conving că evenimentul istoric intitulat *Aufklärung* n-a reușit să ne facă majori; și că încă n-am devenit astfel. Mi se pare, totuși, că putem da un sens acestei

interogații critice asupra prezentului și asupra nouă înșine pe care Kant a formulat-o meditând asupra *Aufklärung*-ului. Mi se pare, chiar, că avem de-a face cu un mod de a filosofa care n-a fost lipsit nici de importanță și nici de eficacitate în ultimele două secole. Ontologia critică a nouă înșine nu trebuie, desigur, privită ca o teorie, ca o doctrină și nici măcar ca un corpus permanent de cunoștințe ce se acumulează; trebuie s-o concepem ca o atitudine, ca un *êthos*, ca o viață filosofică în care critica a ceea ce suntem constituie deopotrivă o analiză istorică a limitelor care ne sunt impuse și o încercare de posibilă depășire a lor.

Această atitudine filosofică trebuie să se traducă printr-o activitate de anchetare diversă; aceste diverse anchete își au coerența metodologică în studierea în același timp arheologică și genealogică a unor practici privite simultan ca tip tehnologic de raționalitate și ca jocuri strategice ale libertăților; ele își au, apoi, coerența teoretică în definiția formelor istoricește singulare în cadrul cărora au fost problematizate generalitățile raporturilor noastre cu lucrurile, cu ceilalți și cu noi înșine. Și își au, în sfârșit, coerența practică în preocuparea de a supune reflecția istorico-critică la proba practicilor concrete. Nu știu dacă astăzi mai este cazul să spunem că travaliul critic presupune credința în Lumini; el necesită însă, cred, în continuare, o lucrare asupra propriilor noastre limite, adică o muncă răbdătoare care să dea formă nerăbdării libertății.

Ce sunt Luminile? (II)

După părerea mea, acest text* duce la apariția unui nou tip de întrebare în câmpul reflecției filosofice. Nu este, cu siguranță, nici primul text din istoria filosofiei și nici măcar singurul text al lui Kant care tematizează o întrebare privind istoria. Găsim la Kant texte care adresează istoriei o întrebare referitoare la origine: textul despre înseși începuturile istoriei sau textul despre definiția conceptului de rasă, de pildă; alte texte adresează istoriei o întrebare privind forma ei de împlinire: de pildă, în același an, 1784, *Ideea unei istorii universale din punct de vedere cosmopolit*[1]. Altele, în sfârșit, își pun întrebări asupra finalității interne care organizează procesele istorice, cum ar fi textul dedicat utilizării principiilor teleologice. Toate aceste întrebări, care de altfel sunt intim legate, traversează, într-adevăr, analizele lui Kant despre istorie. Mi se pare, însă, că textul despre *Aufklärung* este oarecum diferit; el nu pune, oricum, în mod direct, nici una dintre aceste întrebări, nici pe cea referitoare la origini și nici, în ciuda aparențelor, pe cea despre împlinirea istoriei, și doar într-un mod relativ discret, lateral aproape, pe cea referitoare la teleologia imanentă însuși procesului istoric.

Întrebarea care îmi pare că se face auzită pentru prima dată tocmai în acest text al lui Kant este cea privitoare la prezent, întrebarea privitoare la actualitate: ce se întâmplă astăzi? Ce se întâmplă acum? Și ce este acest „acum" în interiorul căruia ne situăm și unii, și alții? Prin ce anume se definește momentul în care scriu? Nu este pentru prima dată când în reflecția filosofică întâlnim trimiteri la prezent, cel puțin ca situație istorică determinată și care poate avea o anumită valoare pentru reflecția filosofică. în fond, atunci când Descartes, la începutul *Discursului asupra metodei*, își povestește propriul itinerar, ca și ansamblul deciziilor filosofice pe care le-a luat în același timp pentru el însuși și pentru filosofie, el se referă efectiv și în mod explicit la ceva care poate fi privit ca o situație istorică în ordinea cunoașterii și a științelor din epoca sa. Dar în acest gen de trimiteri, problema care se pune de fiecare dată este aceea de a găsi în configurația desemnată ca prezentă

1. *Idem*, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", in *Berlinische Monatsschrift*, 1784 („Idee pentru o istorie universală în intenție cosmopolită (1784), in Immanuel Kant, *Mici scrieri despre morală, religie și politică*, ed. cit., p. 41-71).

un motiv pentru luarea unei decizii filosofice; la Descartes nu vom afla o întrebare de ordinul: „Ce este, prin urmare, acest prezent anume căruia-i aparțin?". Or, mi se pare că întrebarea la care răspunde Kant, la care de altfel el s-a văzut obligat să răspundă dat fiind că i-a fost adresată, e alta. Ea nu este doar: ce anume, în situația actuală, poate determina adoptarea unei decizii de ordin filosofic sau a alteia? întrebarea pe care și-o pune Kant se referă la ce anume este acest prezent, are în vedere în primul rând determinarea unui anumit element al prezentului care se cere recunoscut, evidențiat și descifrat cu prioritate față de toate celelalte. Ce anume, din prezent, face actualmente sens pentru o reflecție filosofică?

În răspunsul pe care Kant încearcă să-l dea la această întrebare, el se arată preocupat să arate prin ce anume acest element anume al prezentului se dovedește a fi purtătorul și semnul unui proces care privește gândirea, cunoaștere, filosofia; dar, de fapt, pentru el este vorba de a arăta prin ce anume și în ce fel cel care vorbește în calitate de gânditor, de savant, de filosof participă el însuși la acest proces, și (chiar mai mult decât atât) în ce fel are el chiar un rol de jucat în acest proces, în care va apărea, prin urmare, deopotrivă ca element și ca actor.

Pe scurt, mi se pare că în textul lui Kant vedem apărând problema prezentului ca eveniment filosofic la care participă însuși filosoful care vorbește despre el. Dacă acceptăm să privim filosofia ca pe o formă de practică discursivă, mi se pare că odată cu acest text despre *Aufklärung* vedem filosofia – și cred că nu forțez prea mult lucrurile spunând că acest lucru se întâmplă pentru prima dată – problematizându-și propria sa actualitate discursivă: actualitate pe care ea o interoghează ca eveniment, ca pe un eveniment căreia tocmai ea trebuie să-i enunțe sensul, valoarea, singularitatea filosofică, și în care, totodată, trebuie să-și afle în același timp propria rațiune de a fi și întemeierea a ceea ce spune. Și prin chiar acest fapt vedem, de asemenea, că, pentru filosof, a pune problema propriei apartenențe la acest prezent nu va mai însemna câtuși de puțin a pune problema apartenenței sale la o doctrină sau la o tradiție; nu va mai fi vorba, pentru el, doar de problema apartenenței sale la o comunitate umană în general, ci de aceea a apartenenței sale la un anumit „noi", la un „noi" care se raportează la un ansamblu cultural specific pentru propria sa actualitate.

Tocmai acest „noi" este pe cale de a deveni acum, pentru filosof, obiectul reflecției sale; și prin aceasta se afirmă imposibi-

litatea evitării de către filosof a întrebării privind apartenența sa singulară la acest „noi". Toate acestea, altfel spus filosofia ca problematizare a unei actualități și ca interogare de către filosof a acestei actualități din care face el însuși parte și prin raportare la care el trebuie să se situeze, ar putea foarte bine să caracterizeze filosofia ca discurs al modernității și despre modernitate.

Pentru a vorbi foarte schematic, problema modernității fusese pusă în cultura clasică pe o axă cu doi poli, cel al Antichității și cel al modernității; ea era formulată fie în termenii unei autorități care se cere acceptată sau respinsă (ce autoritate trebuie să acceptăm? Ce model se cuvine să urmăm? etc.), fie sub forma (corelativă, de altfel, celei dintâi) a unei valorizări comparate: sunt Anticii superiori Modernilor? Trăim oare o perioadă de decadență? Etc. Acum, însă, vedem profilându-se un nou mod de a pune problema modernității, nu printr-o raportare longitudinală la Antici, ci prin ceea ce am putea numi un raport „sagital" cu propria actualitate. Discursul trebuie să-și asume propria actualitate pe de o parte pentru a-și regăsi, în ea, propriul loc, pe de altă parte pentru a-i enunța sensul și, în sfârșit, pentru a specifica modul de acțiune pe care el este capabil să-l exercite în interiorul acestei actualități.

Care este actualitatea mea? Care este semnificația acestei actualități? Și ce anume fac eu atunci când vorbesc despre această actualitate? în asta constă, după părerea mea, noul tip de interogație cu privire la actualitate.

Aceasta nu este însă decât o pistă care ar trebui explorată mult mai amănunțit. Ar trebui să încercăm să facem genealogia nu atât a noțiunii de modernitate, cât a modernității ca întrebare. Și, oricum, chiar dacă iau textul lui Kant ca punct de emergență al acestei întrebări, este de la sine înțeles că el însuși participă la un proces istoric mai larg, căruia ar trebui să-i măsurăm întreaga amploare. Ar fi, fără îndoială, una dintre axele interesante pentru studierea secolului al XVIII-lea în general și a *Aufklärung*-ului în particular să ne punem întrebări asupra următorului fapt: *Aufklärung* și-a spus el însuși *Aufklärung*; este un proces cultural fără doar și poate deosebit de interesant care a devenit conștient de el însuși dându-și un nume, situându-se pe sine printr-o raportare la propriu-i trecut și la propriu-i viitor și desemnând operațiile pe care trebuie să le efectueze în interiorul propriului său prezent.

Căci, până la urmă, nu este oare *Aufklärung*-ul prima epocă dându-și singură nume, și care, în loc doar să se caracterizeze pe sine, conform unui vechi obicei, ca o perioadă de decadență sau,

dimpotrivă, de prosperitate, de măreție sau, dimpotrivă, de mizerie, se autodenumește după un anumit eveniment care ține de istoria generală a gândirii, a rațiunii și a cunoașterii, în interiorul căreia ea își atribuie sieși un rol de jucat?

Aufklärung este o perioadă, o perioadă care își formulează ea însăși propria deviză, propriul precept, și care spune ce are de făcut, atât în raport cu istoria generală a gândirii, cât și cu propriul său prezent și cu formele de cunoaștere, de știință, de ignoranță, de iluzie în care știe să-și recunoască propria-i situare istorică.

Părerea mea este că în această întrebare privitoare la *Aufklärung* putem observa una dintre primele manifestări ale unui anumit mod de a filosofa, care în ultimele două secole a beneficiat de o îndelungată carieră. Este una dintre marile funcții ale filosofiei zise „moderne" (aceea al cărei început îl putem situa în ultimii ani ai secolului al XVIII-lea) să se interogheze cu privire la propria-i actualitate.

Traiectoria acestei modalități a filosofiei ar putea fi urmărită de-a lungul secolului al XIX-lea și până în zilele noastre. Dar singurul lucru pe care aș dori să-l subliniez pentru moment este că această chestiune tratată de Kant în 1784 pentru a răspunde la o întrebare care-i fusese pusă din afară, el n-a uitat-o. O va pune din nou și va încerca să răspundă la ea în legătură cu un alt eveniment care nici el n-a încetat vreo clipă să se autointerogheze. Acest eveniment este, bineînțeles, Revoluția Franceză.

În 1798, Kant va da, într-un anume sens, o continuare textului său din 1784. în 1784, el încerca să răspundă la întrebarea care-i fusese pusă: „Ce este acest *Aufklärung* la care participăm?", iar în 1798 el răspunde la o altă întrebare, pe care, de astă dată, actualitatea i-o pune, dar care era formulată, încă din 1794, de întreaga discuție filosofică din Germania. Această întrebare era: „Ce este revoluția?".

Știți foarte bine că textul intitulat *Conflictul facultăților*[2] este o culegere de trei disertații asupra raporturilor dintre diferitele facultăți care alcătuiesc Universitatea. A doua disertație se referă la conflictul dintre facultatea de filosofie și facultatea de drept. Or, întregul domeniu al raporturilor dintre filosofie și drept este ocupat de întrebarea: „Există un progres constant al speciei umane?" Iar pentru a răspunde la această întrebare, Kant desfășoară, în paragraful V al acestei disertații, următorul raționament: dacă vrem să răspundem la întrebarea „Există un progres constant al speciei umane?", trebuie să aflăm dacă există o cauză posibilă a acestui progres, dar odată această posibilitate stabilită, trebuie să

2. I. Kant, *Der Streit der Facultäten*, 1798 (*Le conflit des facultés*, Paris, Vrin, 1935).

demonstrăm că această cauză acționează efectiv, și pentru aceasta se impune să izolăm un anumit eveniment care să ne demonstreze că respectiva cauză acționează în realitate. Pe scurt, identificarea unei cauze nu va putea determina niciodată decât niște efecte posibile, sau mai exact posibilitatea unui efect; dar realitatea unui efect nu va putea fi probată decât prin existența unui eveniment.

Prin urmare, nu este de-ajuns să urmărim trama teleologică ce face posibil un progres; trebuie să izolăm, înăuntrul istoriei, un eveniment care va dobândi, astfel, valoare de semn.

Semn a ce? Semn al existenței unei cauze, a unei cauze permanente care, pe parcursul întregii istorii, i-a călăuzit pe oameni pe calea progresului. Cauză constantă despre care trebuie să dovedim, prin urmare, că a acționat în trecut, că acționează acum și că va mai acționa și în continuare. Evenimentul care, prin urmare, ne va putea permite să decidem că există progres va fi un semn *„rememorativum, demonstrativum, pronosticum"*. Trebuie să fie un semn care să demonstreze că lucrurile au stat dintotdeauna așa (semnul rememorativ), un semn care să arate că lucrurile se petrec și actualmente la fel (semnul demonstrativ) și care, în sfârșit, să arate că lucrurile se vor petrece și în continuare la fel (semn prognostic). Și abia așa vom putea fi siguri că acea cauză care face posibil progresul n-a acționat doar la un moment dat, ci garantează o tendință generală a speciei umane, în întregul său, de a merge în sensul progresului. Aceasta e întrebarea: „Există în jurul nostru vreun eveniment care să fie rememorativ, demonstrativ și prognostic pentru un progres constant care afectează specia umană în întregul ei?".

Răspunsul pe care-l dă Kant l-ați ghicit probabil; dar aș vrea să vă citesc pasajul prin care el introduce Revoluția ca eveniment înzestrat cu această valoare de semn. „Nu vă așteptați, scrie el la începutul paragrafului VI, ca un astfel de eveniment să constea în mari gesturi sau fărădelegi importante comise de oameni, în urma cărora ce era mare în rândul oamenilor devine mic, iar ceea ce era mic este făcut mare, și nici la antice și strălucitoare edificii care dispar ca prin farmec în timp ce în locul lor se cască niște abisuri ale pământului. Nimic din toate acestea."

În acest text, Kant face, evident, aluzie la reflecțiile tradiționale care caută dovezile progresului sau ale nonprogresului speciei umane în răsturnarea imperiilor, în marile catastrofe prin care dispar statele cele mai solide sau în răsturnările de soartă care doboară puterile instaurate și duc la apariția unora noi. Fiți atenți, le spune Kant cititorilor săi, nu în marile evenimente trebuie să căutăm

semnul rememorativ, demonstrativ și prognostic al progresului; ci în evenimente mult mai puțin mărețe și mult mai greu perceptibile. Nu putem face o analiză a propriului nostru prezent în valorile lui semnificative fără să procedăm la o cifrare care ne va permite să conferim unor elemente lipsite, aparent, de semnificație și de valoare semnificația și valoarea deosebite pe care le căutăm. Dar ce este un astfel de eveniment care nu este un „mare" eveniment? Este, evident, un paradox în a spune că revoluția nu constituie un eveniment spectaculos. Nu constituie ea oare exemplul prin excelență de eveniment care răstoarnă, care face mic ce era mare și mare ce era mic, și care distruge structurile aparent cele mai trainice ale societăților și ale statelor? Pentru Kant, însă, nu acest aspect al revoluției este cel cu adevărat semnificativ. Ceea ce duce la constituirea evenimentului înzestrat cu valoare rememorativă, demonstrativă și prognostică nu este drama revoluționară ca atare, nici marile fapte revoluționare și nici marile gesticulații ce-o însoțesc. Semnificativ este felul în care revoluția se constituie ca spectacol, modul în care ea este primită pretutindeni de spectatori care nu iau parte la ea, dar care o privesc, asistă la ea și care, în bine sau rău, se lasă antrenați de ea. Nu răsturnarea revoluționară în sine constituie dovada progresului; în primul rând, desigur, pentru că ea nu face decât să inverseze lucrurile, dar și pentru că, dacă ar trebui reluată, nimeni n-ar mai relua-o. Există un pasaj extrem de interesant: „Nu contează, spune Kant, dacă revoluția unui popor plin de spirit, pe care am văzut-o săvârșindu-se în zilele noastre [despre Revoluția Franceză este așadar vorba], izbândește sau eșuează, nu contează dacă ea acumulează mizerie și atrocități, astfel încât un om cu minte care ar relua-o în speranța de a o face să reușească nu s-ar decide totuși niciodată să refacă experiența cu acest preț'". Nu procesul revoluționar ca atare este, deci, important, contează prea puțin dacă el izbândește sau eșuează, asta nu are nimic de-a face cu progresul, sau cel puțin cu semnul progresului pe care îl căutăm. Eșecul sau succesul revoluției nu reprezintă niște semne de progres sau un semn că nu există progres. Dar chiar și dacă cineva ar avea posibilitatea să cunoască revoluția, să știe cum se desfășoară și în același timp s-o ducă la reușită, ei bine, calculând prețul necesar pentru această revoluție, acel om cu minte n-ar face-o. Deci ca „răsturnare", ca întreprindere care poate izbuti sau eșua, ca preț mult prea mare ce se cere plătit, revoluția în sine nu poate fi considerată semnul că există o cauză capabilă să susțină, de-a lungul istoriei, progresul constant al umanității.

În schimb, ceea ce face sens și va constitui un semn de progres este faptul că în jurul revoluției există, spune Kant, „o simpatie a aspirației care frizează entuziasmul". Important într-o revoluție nu este revoluția însăși, ci ceea ce se petrece în mintea celor care n-o fac sau care, oricum, nu sunt actorii ei principali, este raportul pe care-l au ei înșiși cu această revoluție căreia nu-i sunt agenți activi. Entuziasmul față de revoluție este, după Kant, semnul unei dispoziții morale a umanității; această dispoziție se manifestă constant în două moduri: mai întâi, în dreptul tuturor popoarelor de a se dota cu Constituția politică ce li se potrivește, și, apoi, în principiul, conform cu dreptul și cu morala, al unei Constituții politice capabile să evite, prin chiar principiile ei, orice război ofensiv. Or, tocmai dispoziția care conduce umanitatea spre o astfel de Constituție se manifestă în entuziasmul față de revoluție. Revoluția ca spectacol, nu ca gesticulație, ca focar de entuziasm pentru cei care asistă la ea, nu ca sursă de răsturnare pentru cei care-i sunt agenți, iată ce anume constituie un *„signum rememorativum"*, căci ea dezvăluie această dispoziție prezentă încă de la origini; ea constituie, apoi, un *„signum demonstrativum"* pentru că demonstrează eficacitatea prezentă a acestei înclinații; și este, în sfârșit, un *„signum pronosticum"*, căci chiar dacă există nenumărate rezultate ale revoluției care pot fi repuse în discuție, nu se poate uita dispoziția care s-a dezvăluit prin intermediul ei.

Știm, de asemenea, că tocmai aceste două elemente, Constituția politică aleasă din proprie voință de către oameni și o Constituție politică capabilă să evite războiul, reprezintă însuși procesul de *Aufklärung*, ceea ce înseamnă, într-adevăr, că revoluția este efectiv ceea ce împlinește și continuă însuși procesul de *Aufklärung*, în această măsură, totodată, *Aufklärung* și Revoluția fiind niște evenimente care nu pot fi uitate. „Susțin, scrie Kant, că pot să-i prezic speciei umane, chiar și fără spirit profetic, după aparențele și semnele premergătoare ale epocii noastre, că va atinge acest țel, adică va ajunge la o stare de așa natură încât oamenii vor putea să-și aleagă Constituția pe care o vor, o Constituție care va împiedica un război ofensiv, astfel încât aceste progrese nu vor mai fi puse nicicând în discuție. Un astfel de eveniment din istoria umanității nu mai poate fi uitat pentru că a dezvăluit în natura umană o dispoziție, o facultate de a progresa pe care nici o politică n-ar fi putut, cu oricâtă subtilitate, s-o desprindă din mersul anterior al evenimentelor, numai natura și libertatea reunite în specia umană conform principiilor interne ale dreptului erau în măsură

s-o vestească, chiar dacă doar într-un mod indeterminat și ca un eveniment contingent. Dar chiar și dacă țelul urmărit de acest eveniment n-ar fi încă atins, iar revoluția sau reforma Constituției unui popor ar eșua până la urmă, sau dacă, după un anumit timp, totul ar reveni pe făgașul anterior, așa cum prezic acum unii oameni politici, această profeție filosofică nu și-ar pierde nimic din forță. Căci acest eveniment este prea important, prea strâns împletit cu interesele umanității și de o influență mult prea mare asupra tuturor părților lumii pentru a nu trebui să fie readus în memoria poporului cu ocazia unor împrejurări favorabile și reamintit cu ocazia crizei altor încercări de acest fel, căci, într-o chestiune atât de importantă pentru specia umană, este obligatoriu ca viitoarea Constituție să atingă, la un moment dat, acea trăinicie pe care învățătura experiențelor repetate nu va lipsi s-o întipărească în toate spiritele."

Revoluția oricum va risca întotdeauna să recadă pe vechiul făgaș, dar ca eveniment al cărui conținut însuși e important, existența ei atestă o virtualitate permanentă și care nu poate fi uitată: pentru istoria viitoare, ea reprezintă garanția continuității înseși a unei înaintări spre progres.

Nu voiam decât să situez, pentru dumneavoastră, acest text al lui Kant despre *Aufklärung*; voi încerca imediat să-l citesc ceva mai în amănunt. Dar voiam, totodată, să observ și modul în care, cincisprezece ani mai târziu, Kant reflecta asupra acelei actualități mult mai dramatice, Revoluția Franceză. Cu aceste două texte, ne aflăm întrucâtva la originea, în punctul de pornire al unei întregi dinastii de întrebări filosofice. Cele două întrebări: „Ce este *Aufklärung*? Ce este revoluția?" reprezintă cele două forme în care Kant și-a pus întrebarea referitoare la propria sa actualitate. Ele sunt totodată, cred, și întrebările care n-au încetat să obsedeze, dacă nu întreaga filosofie din secolul al XIX-lea până azi, măcar bună parte a ei. La urma urmei, mi se pare că *Aufklärung*-ul, în același timp ca eveniment singular care inaugurează modernitatea europeană și ca proces permanent care se manifestă în istoria rațiunii, în dezvoltarea și instaurarea formelor de raționalitate și de tehnică, în autonomia și autoritatea cunoașterii, nu reprezintă pentru noi doar un simplu episod din istoria ideilor. Este o întrebare filosofică rămasă întipărită, începând din secolul al XVIII-lea, în gândirea noastră. Să-i lăsăm cu pietatea lor pe cei care vor să păstreze neatinsă și vie moștenirea *Aufklärung*-ului*. Această pietate este, bineânțeles, cea mai puternică dintre trădări. Nu resturile

Aufklärung-ului trebuie păstrate; ci însăși problema acestui eveniment și a sensului lui (problema istoricității gândirii asupra universalului) trebuie menținută prezentă și păstrată în spirit drept ceea ce se impune a fi gândit.

Problema *Aufklärung*-ului, sau a rațiunii, ca problemă istorică, a traversat într-un mod mai mult sau mai puțin ocult întreaga gândire filosofică de la Kant și până în momentul de față. Celălalt chip al actualității întâlnit de Kant este revoluția: revoluția în același timp ca eveniment, ca ruptură și ca răsturnare în istorie, ca eșec, dar totodată și ca valoare, ca semn al speciei umane. Și aici, pentru filosofie, întrebarea nu este să determine ce parte a revoluției s-ar cuveni să fie păstrată și promovată ca model. Ci ce anume trebuie făcut cu acea voință de revoluție, cu acel „entuziasm" față de revoluție care este ceva diferit de întreprinderea revoluționară ca atare. Cele două întrebări, „Ce este *Aufklärung*?" și „Ce trebuie să facem cu voința de revoluție?", definesc singure câmpul de interogație filosofică referitor la ce anume suntem în actualitatea noastră.

Kant mi se pare a fi pus bazele celor două mari tradiții critice între care s-a împărțit filosofia modernă. Să spunem că, în marea sa operă critică, Kant a instaurat, a întemeiat acea tradiție a filosofiei care pune problema condițiilor în care o cunoaștere adevărată este posibilă, și, pornind de aici, putem spune că un întreg versant al filosofiei moderne, începând din secolul al XIX-lea, s-a înfățișat, s-a dezvoltat ca o analitică a adevărului.

Dar mai există în filosofia modernă și contemporană și un alt tip de întrebare, un alt mod de interogație critică: cel pe care-l vedem născându-se tocmai în întrebarea privitoare la *Aufklärung* și în textul despre revoluție; acest alt auz critic pune întrebarea: „În ce anume constă actualitatea noastră? Care este câmpul actual de experiențe posibile?". Aici nu mai e vorba de o analitică a adevărului, ci de ceea ce am putea numi o ontologie a prezentului, o ontologie a nouă înșine, și mi se pare că opțiunea filosofică cu care ne confruntăm în clipa de față este tocmai aceasta: putem opta fie pentru o filosofie critică care va avea forma unei filosofii analitice a adevărului în general, fie pentru o gândire critică care va lua forma unei ontologii a nouă înșine, a unei ontologii a actualității; aceasta este forma de filosofie care, de la Hegel până la școala de la Frankfurt, trecând prin Nietzsche și Max Weber, a pus bazele unei forme de reflecție în interiorul căreia am încercat să lucrez eu însumi.

Altfel de spații

Marea obsesie care a bântuit secolul al XIX-lea a fost, știm bine, istoria: teme ale dezvoltării și ale opririi, teme ale crizei și ale ciclului, teme ale acumulării trecutului, enormă supraîncărcare cu morți, răcire amenințătoare a lumii. În cel de-al doilea principiu al termodinamicii și-a aflat secolul al XIX-lea esențialul resurselor sale mitologice. Epoca actuală ar fi, poate, mai curând epoca spațiului. Suntem în epoca simultanului, suntem în epoca juxtapunerii, în epoca aproapelui și a departelui, a alăturatului, a dispersatului. Ne aflăm într-un moment în care lumea se percepe pe sine nu atât, cred, ca o mare viață care s-ar dezvolta în timp, cât ca o rețea care leagă puncte și care își întrețese firele. S-ar putea, poate, afirma că unele dintre conflictele care animă polemicile de astăzi au loc între pioșii descendenți ai timpului și locuitorii înverșunați ai spațiului. Structuralismul, sau cel puțin ceea ce se grupează sub această etichetă un pic cam generală, reprezintă strădania de a stabili, între elemente care au putut fi repartizate în timp, un ansamblu de relații care le face să apară ca juxtapuse, opuse, implicate unele de către altele, pe scurt, ca un fel de configurație; și, la drept vorbind, nu este vorba de a nega timpul; ci de o anumită modalitate de a trata ceea ce numim timp și ceea ce numim istorie.

Se impune, cu toate acestea, să remarcăm că spațiul care apare, astăzi, la orizontul grijilor, al teoriei și al sistemelor noastre nu este o inovație; spațiul însuși, în experiența occidentală, are o istorie, și nu este cu putință să ignorăm această încrucișare fatală a timpului cu spațiul. Am putea spune, pentru a retrasa foarte rudimentar această istorie a spațiului, că în Evul Mediu el era un ansamblu ierarhizat de locuri (*lieux*: locuri sacre și locuri profane, locuri ocrotite și locuri, dimpotrivă, deschise și lipsite de apărare, locuri urbane și locuri rurale (asta în ceea ce privește viața reală a oamenilor); pentru teoria cosmologică, existau locurile supracerești opuse locului ceresc; și, la rândul său, locul ceresc se opunea locului terestru; existau locurile în care lucrurile se aflau situate pentru că fuseseră deplasate în mod violent și, apoi, locurile în care, dimpotrivă, lucrurile își aflau amplasamentul și repausul firești. Toată această ierarhie, această opoziție, această încrucișare de locuri constituia ceea ce, foarte rudimentar, am putea numi spațiul medieval: un spațiu al localizării.

Acest spațiu al localizării s-a deschis odată cu Galilei, căci adevăratul scandal al operei lui Galilei îl constituie nu atât faptul de a fi descoperit, de a fi redescoperit, mai curând, că Pământul se învârte în jurul Soarelui, cât acela de a fi constituit un spațiu infinit, și infinit de deschis; în așa fel încât locul Evului Mediu era într-o oarecare măsură dizolvat, locul unui lucru nu mai era decât un punct în mișcarea sa, tot așa cum repausul unui lucru nu mai era decât mișcarea sa infinit încetinită. Altfel spus, odată cu Galilei, începând din secolul al XII-lea, întinderea ia locul localizării.

În zilele noastre, amplasarea (*emplacement*) ia locul întinderii care ea însăși luase locul localizării. Amplasarea se definește prin relațiile de vecinătate dintre puncte sau elemente; formal, acestea pot fi descrise ca niște serii, arbori sau grile.

Cunoaștem, pe de altă parte, importanța problemelor de amplasare în tehnica actuală: stocarea informației sau a rezultatelor parțiale ale unui calcul în memoria unei mașini, circulația unor elemente discrete, cu soluție aleatorie (precum, pur și simplu, automobilele sau, până la urmă, sunetele pe o linie telefonică), reperarea elementelor, marcate sau codate, în interiorul unui ansamblu care este fie repartizat la întâmplare, fie clasificat într-o clasificare univocă, fie clasificat potrivit unei clasificări plurivoce etc.

Într-un mod încă și mai concret, problema locului (*place*) sau a amplasamentului (*emplacement*) se pune, pentru oameni, în termeni de demografie; iar această din urmă problemă a amplasării umane nu este doar problema de a ști dacă va exista suficient loc (*place*) pentru om în lume – problemă până la urmă cât se poate de importantă –, ci și problema de a ști ce relații de vecinătate, ce tip de stocare, de circulație, de reperaj, de clasificare a elementelor umane trebuie să fie reținute de preferință într-o situație sau alta pentru atingerea unui scop sau altul. Ne aflăm într-o epocă în care spațiul (*l'espace*) ni se oferă sub forma unor relații de amplasare (*relations d'emplacements*: relații între amplasamente).

Cred, în orice caz, că neliniștea zilei de azi privește fundamental spațiul, fără îndoială mult mai mult decât timpul; timpul nu apare, probabil, decât ca unul dintre jocurile de distribuire posibile între elementele care se repartizează în spațiu.

Or, în ciuda tuturor tehnicilor care îl iau în stăpânire, în ciuda întregii rețele de cunoaștere care permite determinarea și formalizarea sa, spațiul contemporan nu este încă, poate, în totalitate desacralizat – spre deosebire, fără îndoială, de timp, care a fost desacralizat în secolul al XIX- lea. A existat, firește, o anumită de-

sacralizare teoretică a spațiului (cea căreia opera lui Galilei i-a dat semnalul), dar noi nu am ajuns încă, poate, la o desacralizare practică a spațiului. Și poate că viața noastră ascultă încă de un anumit număr de opoziții de care nu ne putem atinge, cărora instituția și practica n-au îndrăznit încă să le aducă atingere; niște opoziții pe care le admitem ca date: acelea, de pildă, dintre spațiul privat și spațiul public, dintre spațiul familiei și spațiul social, dintre spațiul cultural și spațiul util, dintre spațiul de petrecere a timpului liber și spațiul de muncă; toate continuă să fie animate de o sacralizare surdă.

Opera – imensă – a lui Bachelard și descrierile fenomenologilor ne-au învățat că noi nu trăim într-un spațiu omogen și vid, ci, dimpotrivă, într-un spațiu încărcat în totalitate de calități, un spațiu, poate, bântuit de asemenea de fantasme; spațiul percepției noastre prime, acela al reveriilor noastre, acela al pasiunilor noastre dețin în ele însele niște calități care sunt ca și intrinseci; este un spațiu ușor, eterat, transparent, sau, dimpotrivă, un spațiu obscur, stâncos, încărcat; un spațiu din înalt, al culmilor, sau, dimpotrivă, un spațiu de jos, al mocirlei; un spațiu care poate fi curgător precum apa vie, sau un spațiu care poate fi fixat, înghețat precum piatra sau precum cristalul.

Totuși, aceste analize, deși fundamentale pentru reflecția contemporană, privesc mai cu seamă spațiul dinăuntru (*l'espace du dedans*). Despre spațiul din afară (*l'espace du dehors*) aș dori să vorbesc acum.

Spațiul în care trăim, de care suntem atrași în afara nouă înșine, în care se desfășoară tocmai erodarea vieții, a timpului și a istoriei noastre, acest spațiu care ne macină și ne brăzdează este de asemenea, în el însuși, un spațiu eterogen. Altfel spus, noi nu trăim într-un soi de vid, în interiorul căruia ar putea fi situați indivizi și lucruri. Nu trăim în interiorul unui vid care s-ar colora cu diferite sclipiri, trăim înăuntrul unui ansamblu de relații care definesc niște amplasamente ireductibile unele la altele și absolut nesuperpozabile.

Bineînțeles, am putea, fără îndoială, întreprinde descrierea acestor diferite amplasări, căutând care este ansamblul de relații prin care acest amplasament poate fi definit. De exemplu, am putea să descriem ansamblului de relații care definesc amplasamentele de trecere, străzile, trenurile (un tren este un extraordinar fascicul de relații, pentru că este ceva prin care trecem, dar și ceva cu ajutorul căruia putem trece de la un punct la altul și, de asemenea,

ceva care trece). Am putea să descriem, prin intermediul fasciculelor de relații care ne permit să le definim, acele amplasamente de oprire provizorie care sunt cafenelele, cinematografele sau plajele. Am putea, de asemenea, să definim, prin intermediul rețelei sale de relații, amplasamentul de odihnă, închis sau semi-închis, pe care îl constituie casa, camera, patul etc. Ceea ce mă interesează însă, dintre toate aceste amplasamente, sunt acelea dintre ele care prezintă curioasa proprietate de a fi în raport cu toate celelalte amplasamente, dar în așa fel încât suspendă, neutralizează sau răstoarnă ansamblul raporturilor care sunt desemnate, reflectate sau gândite prin intermediul lor. Aceste spații, într-o oarecare măsură, care sunt în relație cu toate celelalte, contrazicând totuși toate celelalte amplasamente, sunt de două mari tipuri.

Există, mai întâi, utopiile. Utopiile sunt amplasamentele fără un loc (*lieu*) real. Sunt amplasamentele care întreține cu spațiul real al societății un raport general de analogie directă sau inversată. Sunt societatea însăși, perfecționată, sau reversul societății, dar, oricum, aceste utopii sunt niște spații fundamental ireale.

Există de asemenea, și asta probabil în orice cultură, în orice civilizație, locuri (*lieux*) reale, locuri efective, locuri care sunt desenate în chiar instituția societății, și care sunt un fel de contra-amplasamente, un fel de utopii efectiv realizate în care amplasamentele reale, toate celelalte amplasamente reale pe care le putem găsi în interiorul culturii sunt în același timp reprezentate, contestate și inversate, un fel de locuri aflate în afara tuturor locurilor, chiar dacă sunt localizabile în mod efectiv. Aceste locuri (*lieux*), dat fiind că sunt absolut altfel (*autres*) decât toate amplasamentele pe care le reflectă și despre care vorbesc, le voi numi, prin opoziție față de utopii, heterotopii; și cred că între utopii și aceste amplasamente absolut altfel, aceste heterotopii, există probabil un fel de experiență mixtă, de mijloc, care ar fi oglinda. Oglinda, până la urmă, este o utopie, dat fiind că este un loc fără loc. În oglindă, eu mă văd acolo unde nu sunt, într-un spațiu ireal care se deschide în mod virtual în spatele suprafeței, sunt acolo, acolo unde nu sunt, un fel de umbră care îmi oferă mie însumi propria mea vizibilitate, care îmi permite să mă privesc acolo unde sunt absent: utopie a oglinzii. Dar ea este, în același timp, și o heterotopie, în măsura în care oglinda există în mod real, și în care are, asupra locului (*place*) pe care-l ocup, un fel de efect retroactiv; pornind de la oglindă mă descopăr eu absent din locul (*place*) în care sunt din moment ce mă văd în ea. Pornind de la această privire care, într-

o anumită măsură, mă vizează, din adâncul acelui spațiu virtual aflat de cealaltă parte a oglinzii, eu revin către mine și reîncep să îmi îndrept privirea spre mine însumi și să mă reconstitui acolo unde sunt; oglinda funcționează ca o heterotopie în sensul că face ca locul (*place*) pe care eu îl ocup în momentul când mă privesc în ea să fie în același timp absolut real, în legătură cu întregul spațiu ce-l înconjoară, și absolut ireal, dat fiind că este obligat, pentru a fi perceput, să treacă prin acel punct virtual aflat în fața lui.

Cât despre heterotopiile propriu-zise, cum am putea să le descriem, ce sens au ele? Am putea să presupunem, nu spun o știință, pentru că este un cuvânt mult prea compromis în momentul de față, ci un fel de descriere sistematică ce ar avea ca obiect, într-o societate dată, studierea, analizarea, descrierea, „lectura", cum ne place să spunem acum, a acestor spații diferite, a acestor alte locuri (*autres lieux*), un fel de contestare în același timp mitică și reală a spațiului în care trăim; această descriere s-ar putea numi heterotopologie. Primul principiu este că nu există, probabil, în lume cultură care să nu constituie heterotopii. Aceasta este o constantă a întregului grup uman. Însă heterotopiile îmbracă, evident, forme care sunt foarte variate, și poate că ne-ar fi cu neputință să găsim vreo formă de heterotopie care să fie absolut universală. Le putem, totuși, clasifica în două mari tipuri.

În societățile așa-zis „primitive", există o anumită formă de heterotopii pe care le-aș numi heterotopii de criză, în sensul că există locuri privilegiate, sau sacre, sau interzise rezervate indivizilor care se află, în raport cu societatea, și în mediul uman în interiorul căruia își duc viața, într-o stare de criză. Adolescenții, femeile la ciclu, femeile care nasc, bătrânii etc.

În societatea noastră, aceste heterotopii de criză sunt pe cale de dispariție, chiar dacă mai putem găsi încă unele rămășițe ale lor. De exemplu, colegiul, în forma sa din secolul al XIX-lea, sau serviciul militar pentru băieți au jucat cu siguranță un astfel de rol, primele manifestări ale sexualității virile trebuind să aibă, tocmai, loc „altundeva" (*ailleurs*) decât în familie. Pentru tinerele fete, exista, până la jumătatea secolului al XX-lea, o tradiție care se numea „voiajul de nuntă"; era o temă ancestrală. Deflorarea tinerei fete nu putea avea loc „niciunde" și, atunci, trenul sau hotelul din călătoria de nuntă era tocmai acest loc de nicăieri, această heterotopie lipsită de repere geografice.

Însă aceste heterotopii de criză dispar astăzi, fiind înlocuite, după părerea mea, de niște heterotopii pe care le-am putea numi

de deviație: aceea în care noi plasăm indivizii al căror comportament este deviant în raport cu media ori cu norma impusă. Este vorba de casele de odihnă și de clinicile psihiatrice; este, de asemenea, vorba, bineînțeles, de închisori, cărora ar trebui, fără îndoială, să le adăugam căminele de pensionari, care se află, într-o oarecare măsură, la limita dintre heterotopia de criză și heterotopia de deviație, de vreme ce, până la urmă, bătrânețea este o criză, dar și o deviație, de vreme ce, în societatea noastră în care petrecerea timpului liber constituie regula, inactivitatea formează un soi de deviație.

Al doilea principiu al acestei descrieri a heterotopiilor este acela potrivit căruia, de-a lungul istoriei sale, o societate poate face să funcționeze în moduri foarte diferite o heterotopie care există și care n-a încetat să existe; într-adevăr, fiecare heterotopie are o funcționare precisă și determinată în interiorul societății, și aceeași heterotopie poate, în funcție de sincronia culturii în care se află, să aibă o funcționare sau alta.

Voi lua ca exemplu ciudata heterotopie a cimitirului. Cimitirul este cu certitudine un altfel de loc (*un lieu autre*) în raport cu spațiile culturale obișnuite, el este un spațiu aflat, cu toate acestea, în legătură cu ansamblul amplasamentelor cetății, sau ale societății, sau ale satului, de vreme ce fiecare individ, fiecare familie are rude în cimitir. În cultura occidentală, cimitirul a existat practic dintotdeauna. Dar a suferit mutații importante. Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cimitirul era plasat în inima cetății, alături de biserică. Există, acolo, o întreagă ierarhie de sepulturi posibile. Exista groapa comună în care cadavrele își pierdeau până și ultima dâră de individualitate, existau, apoi, câteva morminte individuale, și existau, în sfârșit, morminte în interiorul bisericii. Aceste morminte erau ele însele de două feluri. Fie niște simple dale cu o inscripție, fie niște mausolee cu statui. Acest cimitir, care era adăpostit în spațiul sacru al bisericii, a căpătat în civilizațiile modeme o cu totul altă înfățișare, și, curios, tocmai în epoca în care civilizația a devenit, cum atât de superficial se spune, „atee", cultura occidentală a inaugurat ceea ce numim cultul morților.

În fond, era cât se poate de natural ca în epoca în care se credea efectiv în reînvierea trupurilor și în nemurirea sufletului, rămășițelor pământești să nu li se acorde o importanță capitală. Dimpotrivă, începând din momentul în care nu mai suntem foarte siguri că avem un suflet, că trupul va reînvia, trebuie să acordăm, poate, mult mai multă atenție acestor rămășițe pământești, care

constituie până la urmă singura urmă a existenței noastre prin lume și printre cuvinte.

În orice caz, abia odată cu secolul al XIX-lea a avut fiecare dreptul la mica sa cutie pentru mica sa descompunere personală; dar, pe de altă parte, tot abia odată cu secolul al XIX-lea am început să ne punem cimitirele la limita exterioară a orașelor. Corelativ cu această individualizare a morții și cu această apropriere burgheză a cimitirului, a apărut și o obsesie a morții ca „boală". Morții sunt cei care, se presupune, le aduc celor vii bolile, și tocmai prezența și proximitatea morților lângă case, lângă biserică, aproape în mijlocul străzii, tocmai această proximitate este cea care propagă moartea. Această mare temă a bolii răspândite prin contaminarea de la cimitire a persistat până la sfârșitul secolului al XVIII-lea; și abia pe parcursul secolului al XIX-lea a început să se procedeze la deplasarea cimitirelor spre periferii. Cimitirele nu mai constituie, atunci, vântul sacru și nemuritor al orașului, ci „orașul celălalt" (*l'autre ville*), în care fiecare familie își are propria sa locuință întunecată.

Al treilea principiu. Heterotopia are puterea de a juxtapune într-un singur loc (*lieu*) real mai multe spații, mai multe amplasamente care sunt, în ele însele, incompatibile. Astfel, teatrul face să se succeadă pe dreptunghiul scenei o întreagă serie de locuri care sunt străine unele de altele; la fel, cinematograful este o foarte ciudată sală dreptunghiulară în fundul căreia, pe un ecran cu două dimensiuni, vedem proiectându-se un spațiu cu trei dimensiuni; dar poate că exemplul cel mai vechi al acestor heterotopii în formă de amplasamente contradictorii, exemplul cel mai vechi îl constituie grădina. Nu trebuie să uităm că grădina, surprinzătoare creație de-acum milenară, avea în Orient semnificații foarte profunde și cumva suprapuse. Grădina tradițională a persanilor era un spațiu sacru care trebuia să reunească în interiorul dreptunghiului său patru părți reprezentând cele patru regiuni ale lumii, cu un spațiu încă și mai sacru decât celelalte care era ca un ombilic, ca un buric al lumii în centrul ei (aici se afla bazinul ornamental și jetul de apă); și întreaga vegetație a grădinii trebuia să se repartizeze în acest spațiu, în acest soi de microcosmos. Cât despre covoare, acestea erau, la origine, reproduceri ale unor grădini. Grădina este un covor pe care întreaga lume vine să-și împlinească perfecțiunea simbolică, iar covorul, un fel de grădină mobilă prin spațiu. Grădina este cea mai mică parcelă a lumii și, în același timp, totalitatea lumii. Din străfundurile Antichității, grădina este

un soi de heterotopie fericită și universalizantă (de aici, grădinile noastre zoologice).

Al patrulea principiu. Heterotopiile sunt legate, cel mai adesea, de anumite decupări ale timpului, în sensul că ele deschid spre ceea ce am putea numi, din pură simetrie, heterocronii; heterotopia începe să funcționeze din plin atunci când oamenii se află într-un soi de ruptură absolută cu timpul lor tradițional; se observă, prin asta, că cimitirul este cu adevărat un loc în cel mai înalt grad heterotopic, de vreme ce cimitirul începe cu acea stranie heterocronie care este, pentru un individ, pierderea vieții, și cu acea cvasi-eternitate în care el nu încetează să se dizolve și să dispară.

În general, într-o societate precum a noastră, heterotopia și heterocronia se organizează și se aranjează într-un mod relativ complicat Există, mai întâi, heterotopiile timpului care se acumulează la infinit, de exemplu muzeele și bibliotecile; muzeele și bibliotecile sunt niște heterotopii în care timpul nu încetează să se îngrămădească și să se cocoațe în vârful lui însuși, în vreme ce în secolul al XVII-lea și chiar până la sfârșitul celui de-al XVIII-lea, muzeele și bibliotecile erau expresia unei alegeri individuale. Ideea, în schimb, de a acumula totul, ideea de a constitui un fel de arhivă generală, voința de a închide într-un loc toate timpurile, toate epocile, toate formele, toate gusturile, ideea de a constitui un loc al tuturor timpurilor care să fie, el însuși, în afara timpului, inaccesibil mușcăturii acestuia, proiectul de a organiza, astfel, un soi de acumulare perpetuă și nesfârșită a timpului într-un loc care nu s-ar mișca, ei bine, toate acestea aparțin modernității noastre. Muzeul și biblioteca sunt niște heterotopii care sunt specifice culturii occidentale a secolului al XIX-lea.

În fața acestor heterotopii, care sunt legate de acumularea timpului, există heterotopii care sunt legate, dimpotrivă, de timp în ce are el mai futil, mai pasager, mai precar, și asta în modul sărbătorii. Este vorba de niște utopii care nu mai sunt eternitare, ci absolut cronice. Așa sunt bâlciurile, acele minunate amplasamente pustii de la marginea orașelor, care se umplu, o dată sau de două ori pe an, de barăci, tejghele, obiecte eteroclite, luptători, femei-șarpe și ghicitoare. Foarte recent, de asemenea, a fost inventată o nouă heterotopie cronică, este vorba de satele de vacanță; acele sate polineziene care le oferă trei scurte săptămâni de nuditate primitivă și eternă locuitorilor orașelor; și observați de altfel că, prin aceste două forme de heterotopie, se întâlnesc aceea a sărbătorii și aceea a eternității timpului ce se acumulează, colibele de paie de la Djer-

ba înrudindu-se, într-un anumit sens, cu bibliotecile și muzeele de vreme ce, regăsind traiul polinezian, noi abolim timpul, dar la fel de bine timpul este regăsit și întreaga istorie a omenirii se reîntoarce la sursă ca într-un fel de mare cunoaștere imediată.

Al cincilea principiu. Heterotopiile presupun întotdeauna un sistem de deschidere și închidere care, în același timp, le izolează și le face penetrabile. În general, într-un amplasament heterotopic nu se intră ca într-o moară. Ești fie constrâns, ca în cazul cazărmii sau în acela al închisorii, fie trebuie să te supui unor rituri și unor purificări. Într-o heterotopie nu poți să pătrunzi decât cu o anumită permisiune și numai odată ce-ai săvârșit un anumit număr de gesturi. Există chiar, de altfel, heterotopii care sunt consacrate în totalitate acestor activități de purificare, purificare jumătate religioasă, jumătate igienică ca în hamam-urile musulmanilor, sau purificare aparent pur igienică, ca în saunele scandinave.

Există altele, dimpotrivă, care au pur și simplu aerul unor deschideri, dar care, în general, ascund ciudate excluderi; toată lumea poate să intre în aceste amplasamente heterotopice, însă, la drept vorbind, aceasta nu este decât o iluzie: crezi că intri și ești, prin chiar faptul că intri, exclus. Mă gândesc, de exemplu, la celebrele camere care existau în marile ferme din Brazilia și, în general, din America de Sud. Ușa de intrare în aceste încăperi nu dădea spre camera centrală în care trăia familia, și orice individ care trecea, orice călător avea dreptul să împingă această ușă, să intre în cameră și să doarmă o noapte. Or, aceste camere erau în așa fel concepute încât individul care intra în ele nu ajungea niciodată în inima familiei, era în mod absolut oaspetele în trecere (*l'hôte de passage*), nu cel cu adevărat invitat. Acest tip de heterotopie, care practic a dispărut acum din civilizațiile noastre, ar mai putea fi, probabil, regăsit în faimoasele camere ale motelurilor americane în care intri cu mașina și cu amanta și în care sexualitatea ilegală este în același timp absolut adăpostită și absolut ascunsă, ținută la distanță, fără a fi, totuși, lăsată în aer liber.

În sfârșit, ultima trăsătură caracteristică a heterotopiilor constă în aceea că ele au, în raport cu spațiul restant, o funcție. Aceasta se desfășoară între doi poli extremi. Ele au fie rolul de a crea un spațiu al iluziei care denunță ca încă și mai iluzoriu întregul spațiu real, toate amplasamentele în interiorul cărora viața umană e compartimentată (*cloisonnée*). Poate că tocmai acesta a fost rolul pe care vreme îndelungată l-au jucat faimoasele bordeluri (*maisons closes*) de care acum suntem privați. Fie, dimpotrivă, creând un alt spațiu, un alt

spațiu real, tot atât de perfect, de meticulos, de bine aranjat pe cât de dezordonat, de prost amenajat și de confuz e al nostru. Aceasta ar fi o heterotopie nu de iluzie, ci de compensație, și stau și mă gândesc dacă nu așa au funcționat, mai mult sau mai puțin, unele colonii.

În anumite cazuri, acestea au jucat, la nivelul organizării generale a spațiului terestru, rolul de heterotopie. Mă gândesc, de exemplu, la momentul primului val de colonizare, din secolul al XVII-lea, la acele societăți puritane pe care englezii le întemeiaseră în America și care erau niște altfel de locuri (*des autres lieux*) absolut perfecte.

Mă gândesc, de asemenea, la extraordinarele colonii întemeiate de iezuiți în America de Sud: colonii uimitoare, absolut reglate, în care perfecțiunea umană era efectiv realizată. Iezuiții din Paraguay înființaseră colonii în care existența era reglată în toate punctele ei. Satul era dispus conform unei repartizări riguroase în jurul unei piețe dreptunghiulare în fundul căreia se afla biserica; pe o latură, colegiul, pe cealaltă, cimitirul, iar în fața bisericii se deschidea o stradă pe care o alta venea s-o intersecteze în unghi drept; familiile aveau, fiecare, mica lor colibă de-a lungul acestor două axe, și astfel era reprodus cu exactitate semnul lui Cristos. Creștinătatea marca, astfel, cu semnul său fundamental spațiul și geografia lumii americane.

Viața cotidiană a indivizilor era reglementată nu cu fluierul, ci cu clopotul. Trezirea era fixată pentru toată lumea la aceeași oră, munca începea pentru toată lumea la aceeași oră; mesele, la prânz și la cinci după-amiaza; după care toată lumea se culca, iar la miezul nopții avea loc ceea ce se numea scularea conjugală, adică la dangătul clopotului mânăstirii, fiecare își făcea datoria.

Bordelurile și coloniile sunt două tipuri extreme ale heterotopiei, și dacă ne gândim că, până la urmă, vaporul este o bucată plutitoare de spațiu, un loc fără de loc, care trăiește prin el însuși, care este închis în sine și care este, în același timp, lăsat în voia infinitului mării și, din port în port, din escapadă în escapadă, din bordel în bordel, merge până în colonii pentru a căuta ce ascund acestea mai de preț în grădinile lor, înțelegem de ce, pentru civilizația noastră, din secolul al XVI-lea până azi, vaporul a fost, în același timp nu doar, bineînțeles, cel mai mare instrument de dezvoltare economică (nu despre asta vorbesc acum), ci cea mai importantă rezervă de imaginație. Nava este heterotopia prin excelență. În civilizațiile fără corăbii, visele seacă, spionajul ia locul aventurii, iar poliția, pe cel al corsarilor.

Sursa textelor

Răspuns la o întrebare despre constrângere și progres (în original: *Réponse à une question*) a apărut inițial în revista *Esprit*, nr. 371, mai 1968, p. 850-874, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. I, p. 673-695 (reed. col. „Quarto", Paris, Gallimard, 2001, vol. I, p. 701-724). Traducere de Bogdan Ghiu.

Ariadna s-a spânzurat (în original: *Ariane s'est pendue*) a apărut inițial în săptămânalul *Le Nouvel Observateur*, nr. 229, 31 martie-6 aprilie 1969, p. 36-37, ca recenzie la cartea lui Gilles Deleuze, *Différence et Répétition* (Paris, Presses Universitaires de France, 1969; *Diferență și repetiție*, trad. rom. Toader Șăulea, București, Ed. Babel, 1995), și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. I, p. 767-771 (reed. col. „Quarto", *ed.cit.*, vol. I, p. 795-799). Traducere de Bogdan Ghiu.

Despre arheologia științelor. Răspuns dat Cercului de epistemologie (în original: *Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie*) a apărut inițial în publicația *Cahiers pour l'analyse*, nr. 9 (*Généalogie des sciences*/Genealogia științelor), vara 1968, p. 9-40, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. I, p. 696-731 (reed. col. „Quarto", *ed.cit.*, vol. I, p. 724-760). Traducere de Bogdan Ghiu.

Theatrum philosophicum (în original: *Theatrum philosophicum*) a apărut inițial în revista *Critique*, nr. 282, noiembrie 1970, p. 885-908, ca un comentariu la cărțile *Différence et Répétition* (cf. *supra*) și *Logique du sens* (Paris, Minuit, col. „Critique", 1969; *Logica sensului*, trad.rom. Bogdan Ghiu, Cluj-Napoca, Tact, 2024) de G. Deleuze, și a fost republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. II, p. 75-99 (reed. col. „Quarto", *ed.cit.*, vol. I, p. 943-967). Traducere de Bogdan Ghiu.

Adevărul și formele juridice (în original: *A verdade e as formas juridicas*, iar în franceză: *La vérité et les formes juridiques*); trad. fr. de J.W. Prado Jr., *Cadernos da P.U.C.*, nr. 16, iunie 1974, p. 5-133 (discuție cu M.T. Amaral, R.O. Cruz, C. Katz, L.C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M.J. Pinto, A.R. de Sant'Anna). (Conferințe

la Universitatea pontificală catolică din Rio de Janeiro, 21-25 mai 1973.) Text republicat *in* M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. II, p. 538-646 (reed. col. „Quarto", *ed.cit.*, vol. I, p. 1406-1514.) Traducere de Ciprian Mihali. Corectat de Virgil Leon.

Filosofia analitică a politicii (în original: „La philosophie analytique de la politique"), conferință rostită de M. Foucault la 27 aprilie 1978 în Japonia, la Asahi Kodo, centru de conferințe din Tokio, sediul ziarului *Asahi*, apărută inițial, sub titlul „Gendai no Kenryoku wo tou", in *Asahi Jaanaru*, 2 iunie 1978, p. 28-35, și republicată *in* M. Foucault, *Dits et Écrits*, *ed. cit.*, nr. 232, vol. III, p. 534-551 (reed. col. „Quarto", *ed. cit.*, vol. II, p. 534-551). Traducere de Bogdan Ghiu. Corectat de Virgil Leon.

Ce sunt Luminile? (1) (în original: *Qu'est-que les Lumières?*) este un text publicat inițial în versiune engleză, sub titlul: „What is Enlighthenment?", *in* P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984, p. 32-50. Text republicat, sub titlul „Qu'est-ce que les Lumières?", *in* M. Foucault, *Dits et Écrits*, *op. cit.*, vol. IV, p. 562-578 (reed. col. „Quarto", *ed.cit.*, vol. II, p. 1381-1397). Traducere de Bogdan Ghiu. Corectat de Virgil Leon.

Ce sunt Luminile? (2) (în original: *Qu'est-que les Lumières?*), este extras din cursul ținut de M. Foucault la 5 ianuarie 1983 la Collège de France, publicat pentru prima dată în *Magazine littéraire*, nr. 207, mai 1984, p. 35-39. Text republicat *in* M. Foucault, *Dits et Écrits*, *op. cit.*, vol. IV, p. 679-688 (reed. col. „Quarto", *ed.cit.*, vol. II, p. 1498-1507). Traducere de Bogdan Ghiu. Corectat de Virgil Leon.

Altfel de spații (în original: *Des espaces autres*) reprezintă textul unei conferințe rostite de M. Foucault în cadrul Cercului de studii arhitecturale pe 14 martie 1967, text apărut inițial în publicația *Architecture, Mouvement, Continuité*, nr. 5, octombrie 1984 (deci după moartea autorului, survenită în iulie 1984), p. 46-49, și republicat in M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, vol. IV, p. 752-762 (reed. col. „Quarto", *ed.cit.*, vol. II, p. 1571-1582). M. Foucault nu a autorizat publicarea acestui text scris în 1967, în Tunisia, decât în primăvara lui 1984. Traducere de Bogdan Ghiu.

Cuprins

Răspuns la o întrebare despre constrângere și progres 5

Ariadna s-a spânzurat 29

Despre arheologia științelor.
Răspuns dat Cercului de epistemologie 33

Theatrum philosophicum 69

Adevărul și formele juridice 95

Filosofia analitică a politicii 201

Ce sunt Luminile? (I) 219

Ce sunt Luminile? (II) 237

Altfel de spații 247

Sursa textelor 257

Foucault, cel care, într-o zi, s-a proclamat
în mod provocator un „optimist fericit”,
a fost un om în pericol și care, fără să se laude
cu asta, a avut un simț ascuțit al primejdiilor
la care suntem expuși, interogându-se pentru
a afla cine sunt cei ce ne amenință și cine
sunt cei cu care putem temporiza. De aici
importanța pentru el a noțiunii de strategie
și de aici jonglarea cu ideea că ar fi putut,
dacă hazardul ar fi hotărât altfel, să devină
un personaj de stat (un consilier politic),
dar și un scriitor... un pur filosof ori un
muncitor necalificat, deci un fitece sau
un fitecine.
În orice caz, un om în mers, singuratic, tainic
și care, din cauza asta, neîncrezător în toate
prestigiile interiorității, refuză capcanele
subiectivității, căutând unde și cum este cu
putință un discurs de suprafață, scânteietor,
dar fără miraje, deloc străin, cum au putut
crede unii, cercetării adevărului, ci lăsând să
se vadă (după mulți alții) primejdiile acestei
cercetări, precum și relațiile sale ambigue cu
diversele dispozitive ale puterii.

Maurice Blanchot

Theatrum philosophicum. Conferințe, eseuri, articole
9970004853845

Preț 49 lei
ISBN 978-630-6677-07-8
9 786306 677078